

بجته التأليف والترجمة والنشر

Kutub al-Lub

موسى بن ميمون

حياته ومُصنّفاته

تأليف الدكتور

إبراهيم بن ميمون

(أبو ذؤيب)

أستاذ اللغات السامية بدار العلوم

« حقوق الطبع محفوظة »

[الطبعة الأولى]

مطبعة التأليف والترجمة والنشر

١٣٥٥ - ١٩٣٦

بجته التأليف والترجمة والنشر

موسى بن ميمون

حياته ومصنفاته

تأليف الدكتور

إبراهيم بن ميمون

(أبو ذؤيب)

أستاذ اللغات السامية بدار العلوم

« حقوق الطبع محفوظة »

[الطبعة الأولى]

طبعة التأليف والترجمة والنشر

١٣٠٠ - ١٩٣٦



موسى بن ميمون

اهداء الكتاب

إلى حضرة صاحب السعادة

يوسف قطاوى باشا

رئيس الطائفة الإسرائيلية بمصر

ووزير المالية السابق

تقدمة إخلاص وولاء وإجلال

المؤلف

مقدمة

لفضيلة العالم الجليل الشيخ مصطفى عبد الرازق

أستاذ الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية

اليهود مُعظم الفضل في تعريف المسيحيين بالفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى .

وفي ذلك يقول جيوم تيوفيل تمان المتوفى سنة ١٨١٩ في كتابه « المختصر في تاريخ الفلسفة » :

(أهم من حمل مذاهب العرب الفلسفية إلى المسيحيين هم اليهود نقلوها من بلاد الأندلس حيث كانت المهمة منصرفة بقوة إلى مدارس العلوم . على أن اليهود أنفسهم ساهموا بقسط ظاهر في عالم العلم ونشأ فيهم غير واحد من ذوى العقول الفلسفية ؛ منهم الحبر موسى بن ميمون الذى وُلد بقرطبة عام ١١٣٩^(١) وتخرج بدروس ابن طفيل وابن رشد ، ودرس بنفسه كتب أرسطو ومن أجل ذلك كان ظليماً لدى المتعصبين من أهل ملته وقد تعقبوه بحقد حتى أدركه الموت سنة ١٢٠٥ ب . م .

وفي كتابه المسمى « دلالة الحائرين » :

فتحات العقل للسدد البعير ، تعرف ذلك في شرحه لعقائد الدين اليهودى ، وفيما يتضمنه كتابه من أمثال حكيمية متينة .

(١) المهور أن ابن ميمون ولد سنة ١١٣٥ وفي كتاب « تاريخ العرب » تأليف

هيار مايوانى قول تمان . (راجع Histoire des Arabes par Clement Huart. Tome. II. Paris. 1913. p. 377.)

وعلى الرغم من تمسكه بالأرسطاطاليسية العربية فهو يضع جملة من دعاوى هذه الفلسفة موضع الرد بما يثير حولها من شكوك ، ومن أمثلة ذلك مسألة العقول الفلكية ، ومسألة العقل الفعال للتصرف في العالم .

وعلى الجملة فقد كان اليهود في القرنين الثاني عشر والثالث عشر سفراء بين عرب الأندلس وبين الغربيين بما ترجوا من كتب كثيرة عربية إلى لغتهم العبرية التي كان الغربيون أعرف بها . وقلت نفس هذه الكتب إلى اللغة اللاتينية في تراجم أكثرها مشوه جدًا ^(١) .

وفي هذا القول بيان للصلة الوثيقة بين فلسفة اليهود في القرون الوسطى . وبين الفلسفة الإسلامية . وظاهر أن درس هذه الحركة الفلسفية اليهودية ورجالها لازم للإحاطة بتاريخ الفلسفة الإسلامية .

وأبو عمران موسى بن ميمون على الخصوص أجدر بالعناية لأنه أعظم فلاسفة اليهود في تلك العصور شأنًا — كما يقول ثورييه في كتابه « تاريخ الفلسفة » ^(٢) ، ولأنه تخرج بدروس الحكميين الأندلسيين الكبار ابن طفيل وابن رشد . ثم هو قد عرض في بعض كتبه لنقد مذاهب للفلاسفة الإسلاميين .

بل إنني ممن يجعلون ابن ميمون وإخوانه من فلاسفة الإسلام . وقد قالت في كلمة ألقيتها في حفلة ابن ميمون بدار الأوبرا في أول أبريل سنة ١٩٣٥ مانصه : « أبو عمران موسى بن ميمون فيلسوف من فلاسفة الإسلام ؛ فإن المشتغلين

Tennemann : Manuel de l'Histoire de la Philosophie. Traduit (١)
de l'Allemand : par V. Cousin. 2^{me} Edition. Tome I. 1839. p. 364—365.
Histoire de la Philosophie par Alfred Fouillée. Paris. 1926. (٢)
p. 206.

في ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظري مسلمين وغير مسلمين يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام .

وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية بمعنى أنها نبتت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته ، وتميزت ببعض الخصائص من غير نظر إلى دين أصحابها ولا جنسهم ولا لغتهم . ويقول الشهرستاني في كتاب « الملل والنحل » :

(المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندي وحنين ابن إسحاق ... الخ)

وإذا كان حنين بن إسحاق المسيحي من فلاسفة الإسلام فإنه لا وجه للفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الإسرائيلي .

وابن ميمون من فلاسفة العرب على رأى من يسمى الفلسفة الإسلامية فلسفة عربية نسبة إلى العرب بمعنى اصطلاحى يشمل جميع الأمم والشعوب الساكنين في الممالك الإسلامية المستخدمين لغة العربية في أكثر تآليفهم العلمية لتشاركهم في لغة كتب العلم ، وهذا هو الرأى الذى اختاره الأستاذ « كارلو ناللينو » في محاضراته في علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى ^(١) .

فابن ميمون من فلاسفة العرب وهو من فلاسفة الإسلام .

ومن عجب أن ابن ميمون ، وهذا شأنه ، لم تنشر كتبه بالعربية ولا درست حياته ، ولا مذهب ، ولا تزال نلتبس أخباره وآثاره في لغة غير لغتنا .

ويسرنا أن ينهض الدكتور إسرائيل ولفنسون لتدارك هذا النقص فيؤلف بالعربية كتاباً جامعاً في حياة موسى بن ميمون وآثاره .

(١) محاضرات في علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى ج ١ ص ١٦ — ١٨ .

وكتاب الأستاذ « ولفنسون » ينظم أبواباً أربعة :
أولها — في حياة موسى بن ميمون ، وهو باب محيط بما يتعلق بمولد الفيلسوف
ونشأته ، وأسرته ، وسيرته ، ووفاته .

وثانيها — في مؤلفات موسى بن ميمون الدينية ، وقد استطرذ المؤلف فذكر
في هذا الباب : رسالة ليست دينية وضعها موسى بن ميمون لعلماء اليهود ذوى
الإلمام بالأدب العربى الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامى ، وهى
من بواكير ما كتب ابن ميمون .

أما الباب الثالث — فى فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه « دلالة الحائرين »
وهو أكبر الأبواب يقع فى نحو ٧٤ صفحة من ١٦٠ صفحة هى مجموع صفحات
الكتاب ، وقد عنى الأستاذ « ولفنسون » فى هذا الباب بتلخيص ما تضمنته
كتاب « دلالة الحائرين » من الباحث المختلفة ممهداً لذلك بمحاولة لبيان للراجع
اليهودية ، واليونانية ، والإسلامية ؛ التى اعتمد عليها المؤلف فى أثناء
تدوينه لكتابه .

والباب الرابع ، وهو الأخير — خاص بمؤلفات موسى بن ميمون الطبية .
فكتاب الأستاذ « ولفنسون » يتناول الناحية الدينية ، والناحية الفلسفية ،
والناحية الطبية ، وتلك هى الجهات التى تميز فيها الرئيس موسى بن ميمون ،
وأحسب أن للحبر اليهودى الفيلسوف ناحية أخرى لم يكن فيها أقل تميزاً ، وهى
الناحية السياسية .

ولعل الأستاذ « ولفنسون » تجنب عن عمد كل ما يمس السياسة .
فى بعض كلام المؤرخين ما يشعر بأن صلة ابن ميمون بصلاح الدين الأيوبي
ووزيره القاضى القاضى لم تكن مجرد تقدير لقيمة ابن ميمون فى الطب والفلسفة

بل كان السلطان الأيوبي ووزيره يعرفان أيضاً للحبر الفيلسوف مهارته وحذقه في شؤون السياسة .

وتراجع ابن ميمون تشير إلى أن الفضل في جعله رئيساً لكل يهود مصر على رغم ما كان يحيط به من عداوات وأحقاد ، إنما يرجع إلى صلاح الدين ووزيره ، وتشير إلى أن صلاح الدين كان ينتفع بما لابن ميمون من لطف التدبير ، ومن المكانة والقبول عند يهود اليمن في تهدئة الثورات التي كانت تنزوبها تلك البلاد .

وبعد : فكتاب الأستاذ « ولفنسون » ثمرة جهد كبير في الاطلاع على مراجع مختلفة في لغات شتى ، ويكاد يشعر القارىء بأن المؤلف لم يفته مرجع من مراجع بحثه ؛ لا سيما المؤلفات اليهودية .

والأستاذ « ولفنسون » بذكائه ونشاطه واستكآله لأدوات الدرس العلمي أهل لأن يستوفى البحث في فلسفة القرون الوسطى اليهودية فيكمل بذلك ما ينقص الآداب العربية في هذا الباب ، وهو جدير بالتشجيع والثناء على ما يقدمه لقراء العربية اليوم وما يرجى أن يقدمه غداً .

مصطفى عبد الرزاق

نَصِير

كنت معتزلاً منذ أن وجهت عنايتي للكتابة في تاريخ اليهود في العصور الإسلامية أن أفرد موسى بن ميمون بمؤلف خاص أبحث فيه سيرة حياته وأفصل الكلام عن مصنفاته بعد أن أتممت الأخبار التي سبقت زمن وجوده منذ انبثاق فجر الإسلام كي تكون سلسلة بحوثي في هذا الموضوع متدرجة تدرجاً تاريخياً يسير الزمن ويتابع الحوادث .

ولكن حدث ما لم يكن في حسابي إذ أخذت الهيئات اليهودية في أرجاء المعمورة تنداعى للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون وتستعد لتجديد اسمه بمناسبة مرور ثمانمائة عام على ميلاده ، وكان من جراء ذلك أن انتهالت علينا الرسائل من جهات متعددة يطلب فيها مرسلوها البيان عن موضوعات مختلفة تتعلق بتاريخ موسى بن ميمون في التيار المصرية ، وكان بين الذين رغبوا إلى أن أعنى بتاريخ موسى بن ميمون وألحوا علي أن أوجه نظري للبحث في تراثه الكبير ومؤلفاته الكثيرة صاحب السعادة يوسف قطاوى باشا رئيس الطائفة الإسرائيلية بمصر ذلك الذي عهد الناس فيه رجاحة العقل والميل إلى نشر الثقافة والعرفان ؛ فحضعت للظروف المباركة التي أتاحت لى الفرصة للمبادرة بالبحث في تاريخ عصر موسى بن ميمون والتنقيب عن آثاره .

وليس عجيباً أن تهض الهيئات اليهودية في نواحي المعمورة للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون فهو من الأفضاد الفحول الذين أثروا في الحياة العقلية الإسرائيلية

تأثيراً بعيد النور لا يزال باقياً قوياً إلى يومنا هذا .

ولسنا نعلم رجلاً آخر من أبناء جلدتنا غير ابن ميمون قد تأثر بالحضارة الإسلامية تأثراً بالغ الحد حتى بدت آثاره وظهرت صبغته في مدوناته ، من مصنفات كبيرة ورسائل صغيرة .

ولا بدع قد نشأ في بيئة عربية واتصل بكثير من عظماء العرب في الأندلس وبلاد المغرب ومصر ، ومثل هذا الاحتكاك يجب أن يحسب حسابه في أثناء قراءة تراث ابن ميمون .

ومما يؤسف له أشد الأسف أن مصنفاته لم تنتشر بين الناطقين بالضاد الانتشار الجدير به مثلها ، وذلك يرجع إلى أن كثيراً من مدوناته لا يفهم فهماً صحيحاً إلا إذا كان القارئ واسع الاطلاع كثير البحث في الآداب العبرية ، وإلى أن مؤلفات ابن ميمون العبرية كانت مدونة بالقلم العبرى كما كان يفعل أغلب علماء اليهود في الأندلس ومصر .

ولا بد لي من الاعتراف بأنى قد عانيت متاعب جمة في أثناء تدويني هذا الكتاب لأن كثيراً من المؤرخين اليهود وغيرهم كتبوا عن ابن ميمون بلغات مختلفة رسائل كثيرة منها ما هو قديم ومنها ما هو متأخر وحديث ، ولا شك أن الباحث في تاريخ رجل كهذا لا يسهه أن يفض الطرف عن شيء يتعلق به أو يهمل في الاطلاع على أمر كتب عنه فيما كان يسيراً .

وقد خيل إلى في بدء الأمر أنه لم يبق لي مجال للبحث في هذا الموضوع والإتيان فيه بشيء جديد لكثرة من كتبوا فيه وعنوا به مدى عدة قرون ؛ ولكن بعد البحث والإمعان في النظر بدت لي نواحي جمة من سيرة حياته ، وعلى الأخص ما يتصل بعلاقته مع فلاسفة المسلمين ، لا تزال غامضة تحتاج إلى

بجهود عظيم لكشفها وإيضاحها ، والوقوف على مبلغ تأثيره بمن سبقوه من العلماء والفلاسفة .

وقد عنت بذكر المصادر والمراجع في ذيل كل صفحة من صفحات الكتاب كما فعلت في كتبي السابقة لأنى أعد ذلك الإهمال الذى يقع فيه أكثر المؤلفين للكتب العلمية باللغة العربية بعدم ذكر المصادر التى استقوا منها معلوماتهم قصصاً علمياً فاحشاً يحيط من قيمة ما دونوا ، فوق ما لذلك من الصلة بتأدية خلقية من الأخلاق الفردية أو العامة .

وهناك مؤلفات كثيرة تبحث في موسى بن ميمون أو تشير إليه لم أقل منها شيئاً ، إما لأن مؤلفيها من المتأخرين الذين لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم رويوا ما قاله الذين سبقوهم ، أو لأنهم بحثوا في موضوعات لم أجد حاجة لأن أقل عنهم فيها شيئاً . وقد نشأ عن ذلك أنى أهملت ذكر رسائل كثيرة تتعلق بموضوعنا فآثرت أن أضع باباً في نهاية الكتاب أذكر فيه أسماء كل ما دون لموسى وعن موسى في فهرس مفصل أرجو أن يكون ذا فائدة لمن يريد الوقوف على جميع المصادر والمراجع .

أما الفصل الأول الذى يشتمل على سيرة حياة ابن ميمون فقد عنت به عناية بالغة ، وقد وضعت نصب عيني أن أقف على تاريخ حياته من ناحية وعلى حوادث العصور المتصلة باليهود عامة وفي مصر خاصة من ناحية أخرى ، وأعتقد أن الباحث يجد فيها أوردت من المعلومات عن موسى بن ميمون بمصر ما يساعده على البحث في نواح أخرى من حياة اليهود في القرن الثانى عشر م . م . بمصر القسطنطينية .

على أنى قصدت في الباب الثانى إلى الإيجاز لأنه يبحث في مصنفات موسى

ابن ميمون العبرية والدينية حتى لا يمل القارئ الذي لم يتقن بالثقافة اليهودية ولم يلم الإلزام الكافي بعلم التشريع الإسرائيلي وما يتصل به .

أما الباب الثالث فهو أكبر أبواب الكتاب لأنه يبحث في فلسفة ابن ميمون وفيما أخذه عن فلاسفة المسلمين فهو يتناول موضوعات ذات خطر عظيم ؛ إذ فيه يتعرض لحل تلك المشكلات الفلسفية والدينية التي كانت تشغل بال كل مفكر وباحث في غضون القرون الوسطى ، وهو يعلن بجرأة وصراحة آراء ونظريات لم تكن البنيات الدينية الإسرائيلية لتقبلها أو ترضى بالتعصير بها وتعرض بالنقد الدقيق للمشككين ولرجال الفرق من المعتزلة والأشعرية ولشيخ الفلاسفة أرسطو ، وقد نقلت في هذا الباب نصوصاً كثيرة من كتابه دلالة الحائرين بعبارة الفيلسوف نفسها ولم أغير شيئاً من ألفاظه إلا في مواطن قليلة جداً^(١) وقد ترجمت الآيات العبرية والنصوص المنقولة من المشنا والتلمود إلى العربية ، وإني لأود أن يطبع كتاب دلالة الحائرين كله بحروف عربية طبعة محجرة مصححة حتى تكون أجزاءه الثلاثة مبسطة أمام القارئ العربي الحكيم الذي يجد فيه متعة فكرية من ناحية ومصدراً من أهم المصادر لإدراك فلسفة اليهود في إبان العصور الوسطى من ناحية أخرى .

وكذلك قد أطلت الكلام في الباب الرابع الذي يتضمن تحليل رسائل ابن ميمون الطبية التي ألقت باللغة العربية ودوّنت بحروف عبرية ، وقد فعلت ذلك لألقت إليها نظراً أطباء العرب في البلدان العربية راجياً أن يعنوا بها ويعملوا

(١) ولما كانت نصوص دلالة الحائرين التي بين أيدينا من طبع العلامة سليمان مونك لا تخلو من تحريف وإيهام فلا بد أن يكون قد وقع في بعض ما سردنا من نظريات الفيلسوف شيء من الضموض .

على جمعها ونشرها بحروف عربية لأنها من أهم رسائل الطب العربي في القرون الوسطى ولأنها تشتمل على نظريات يصح أن يعمل بها الأطباء الآن كما صرح بذلك بعض الأطباء من العلماء المستشرقين .

هذا وإني لأتمنى من صميم قواذى أن يكون كتابنا خير مرشد للقارىء العربي المستنير الذى يريد أن يقف على دقائق التفكير الإسرائيلى فى غضون العصور الوسطى ، أو الذى يريد أن يتابع مبلغ تأثير الحضارة الإسلامية ومدى انتشار الفلسفة العربية ليس فى البيئات الإسلامية فحسب ؛ بل فى الجهادية اليهودية والمسيحية أيضاً .

اسرائيل وفنسوره

« أبو ذؤب »

تحريراً فى ٣٠ من شهر يونيو سنة ١٩٣٦ .

الباب الاول

حياة موسى بن ميمون

عناية المؤرخين بتعيين تاريخ ميلاد موسى بن ميمون — والد صاحب الترجمة — وغلو كعبه في العلوم — ازدهار مدينة قرطبة بالأندلس في القرن الثاني عشر ب . م . — حالة اليهود بقرطبة بعد فتح الموحدين لها — هجرة أسرة ميمون إلى المرية بالقرب الأقصى — ميمون وابنه يلحزان رسالتين بمدينة فاس على أبناء جلدتهما — نزوح أسرة ميمون من المغرب الأقصى إلى المشرق — استيطان موسى بن ميمون بمصر الفسطاط — يوسف بن عقين وكلب الحكيم وسعديا بن بركات من تلاميذ موسى بن ميمون — انحراف المائل إلى حدث بالفسطاط سنة ١١٦٧ ب . م . اقراض ملك العلويين وارثاء يوسف صلاح الدين الأيوبي عرش مصر — كنائس اليهود بالفسطاط — حالة اليهود الأدبية والدينية بها — اضطهاد رئيس الطائفة لموسى بن ميمون إلى أن اختير للرياسة سنة ١١٨٧ ب . م . — إصلاحات موسى الدينية — احترافه الطب العملي — زوج موسى وابنه ابراهيم — الملك الأفضل يفتخر لنفسه ابن ميمون طبيباً خاصاً — قصيدة المدح لابن سناء الملك — وفاة ابن ميمون ودفنه بمدينة طبرية بفلسطين — التشكك في مكان دفنه — مشكلة إسلام أسرة موسى بن ميمون بالمغرب الأقصى — أقوال القفطي وابن أبي أصيبعة وابن الصبى وأحمد زك باشا من علماء العرب وآراء بعض علماء الافرنج واليهود في هذه المشكلة — رأى المؤلف فيها —

ولد موسى بن ميمون ، ويعرفه العرب بأبي عمران عبيد الله ، في ثلاثين من شهر مارس سنة خمس وثلاثين ومائة وألف للميلاد بمدينة قرطبة بالأندلس (١).

(١). وأول من ذكر تاريخ ميلاده فحيد داود بن ابراهيم الذي علق على كتاب السراج مسכת ראש השנה الملاحظة الآتية بالعبرية : דבנו משה ע"ה בעל ספר זה נולד לאביו הקדוש בחדש ניסן י"ד שנת אלה המושבות היא שנת התצוה לאלך החמישי راجع كتاب حمدره ونزما : عالم ايدلمان (H. Edelmann) ص ٢٠ ، وراجع مجلة برسم حمدر ٧ من ٢٥١ : =

وكانت ولادته قبيل عيد القصح عند اليهود^(١) .

وكان ميمون بن يوسف والد صاحب الترجمة يُمْتُ إلى أسرة عريقة في الحسب يرجعها بعض المؤرخين إلى يهودا (רבי יהודה דנשיא) جامع أسفار المشنا في القرن الثاني ب . م .^(٢)

== بعض المتأخرين من أدباء العرب لم يعرفوا وجه الصواب في تسمية موسى بن ميمون فحرفوها إلى موسى بن عبد الله الاسرائيلي المغربي (راجع كتاب شرح الفار لابن ميمون ، المخطوط بقلم ابن اليطار الموجود بمكتبة آيا سوفيا باستنبول رقم ٣٧١١) ، أو إلى موسى بن عبد الله القرطبي (راجع كتاب الطب القديم لموسى بن عبد الله اليهودي ، طبع عوض واصف بمصر سنة ١٩٣٨) .

ومنشأ هذه التسمية أن بعض الناسخين لقالاته من السليين لم يكونوا دقيقين في نقل اسمه فكتبوه موسى بن عبد الله الاسرائيلي بدلا من أن يكتبوه أبو عمران موسى عبيد الله ابن ميمون القرطبي .

وكان العالم محمد أبو بكر بن محمد التبريزي يكتب اسمه على هذا النحو : موسى بن ميمون ابن عبد الله الاسرائيلي (راجع الترجمة الانجليزية لدلالة الحائرين M. Friedlander : The Guide for the Perplexed. 1904. P. XXXV)

(١) ولعل هذا هو السبب في تسميته موسى إذ من المعلوم أن اليهود إنما يحتفلون بعيد القصح لذكرى خروج موسى بن عمران عليهما السلام مع بني اسرائيل من الديار المصرية في أريسة من شهر نيسان العبري أما تكتيته بأبي عمران فلا علاقة لها بأبن له عرف بهذا الاسم ، لأن ابنه الوحيد عرف باسم إبراهيم ، ولكن الذي نتقده هو أن العرف جرى على استعمال هذه الكنية في كل من عرفوا باسم موسى وقد عرف عند اليهود بهذه الكنية العالم موسى الطلمس الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع لليلاد كما عرف بها موسى بن يعقوب الاسرائيلي طبيب الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ، وكذلك الشاعر اليهودي موسى بن طوبى الاشبيلي الذي عاش في النصف الأول من القرن الرابع عشر ، ونريد أن نلفت الأنظار إلى أن كثرة الروايات التي تصف علينا أخبار ولادة موسى بن ميمون والعناية بها ، وبلغها حدا لا مثيل له في تاريخ اليهود . كل هذا يدل على مبلغ ما كان له من الرصة في قلوب المؤرخين من أبناء جلدته حتى عنوا بتدوين اليوم والساعة التي ولد فيها .

(٢) في نهاية كتاب السراج لابن ميمون جدول ينسبه على هذا النحو : أنا موسى بن ميمون القاضي بن يوسف الحكيم بن اسحق القاضي بن يوسف الحكيم بن عوبديا القاضي بن سليمان الحير بن عوبديا القاضي ابن الحير المقدس يوسف بن الحكيم الحير عوبديا ... وهذه ==

وكان ميمون هذا ممن درسوا على العالمين يوسف بن ميجاش وإسحاق القاسى ، وهما اللذان خرجا عدداً عظيماً من كبار المتقنين وقادة رأى عند اليهود فى القرن الثانى عشر ب. م. وكان قاضياً فى المحكمة الشرعية اليهودية بقرطبة . ولم يكن ميمون متقناً فى العلوم الدينية اليهودية فحسب ؛ بل كان ممن مارسوا العلوم الطبيعية والفلسفية ممارسة دقيقة ، وكان لهذه الثقافة تأثير عظيم فى نشأة ابنه موسى الذى عدّ والده من أساتذته ، يدل على ذلك ذكره له مرات كثيرة فى مدوناته المختلفة ونقله نصوصاً شتى عنه ^(١) ، كما كان للدروس التى تلقاها موسى فى حديثه على العالم يوسف بن صديق الأندلسى أثر كذلك .

وكانت قرطبة حافلة بالعلماء والفلاسفة من المسلمين واليهود فى ذلك العهد ، وكانت كرسى المملكة فى القديم ، ومركز العلم ، ومنار اتقى ، ومحل التعظيم والتقديم ^(٢) ؛ كما كانت أعظم مدينة بالأندلس ، وليس لها فى الغرب شبيه فى كثرة الأهل وسعة الرقعة ، وبها كانت ملوك بنى أمية ، وبمعدن الفضلاء ، ومنبع النبلاء ^(٣) .

وقد عُدّت قرطبة بحق من المراكز العظيمة للحضارة اليهودية فى العصر

== الرواية عن نسبه تذكر تسعة أسماء لأسلافه فقط ، وهذا المدد — إذا فرضنا صحته — لا يكفي فى لمزج أسرة موسى إلى القرن الثانى ب. م. .

(١) مثال ذلك قوله فى مقدمة كتابه السراج ما يأتى : « وقد جمعت كل ما وصل إلى من تلاميذ سيدى الوالد ... » وقد ألفت ميمون جملة مصنفات ضاعت جميعها من جراء كثرة تقلبات أسرته ، غير أن موسى ابنه يخبرنا أنه وضع رسالة فى صلاة اليهود وأعيادهم ، وأخرى فى شرح مختصر المجسطى ، وثالثة فى تفسير سفر أسثير ؛ كما أن حفيده إبراهيم يذكر اسم جدّه مراراً على هذا النحو (راجع M. Steinschneider : Die arabische Literatur der Juden ١٩٨ ص)

(٢) فتح الطيب لأحمد بن القرى طبع ليدن سنة ١٨٥٨ — ١٨٦١ ج ٢ ص ١٤٤ .

(٣) معجم البلدان لياقوت طبع مصر سنة ١٣٣٤ ج ٧ ص ٥٣ .

الإسلامي ؛ الذي وصل اليهود فيه إلى أوج مجدهم .

وكان اليهود يشتركون مع المسلمين في فتح الأقطار الأندلسية ، وكان منهم الوزير والطبيب في خضرة الملوك والأمراء ، وكان جموع منهم يتلقون العلوم في المعاهد الإسلامية العالية ، حتى نبغ منهم رجال الفلسفة والعلم والطب والشعر^(١) . وقد ازدهرت قرطبة علوم اللغة العبرية ؛ فظهر فيها مناجم بن سرقوق أول من دون قاموس العبري ، ودوناش بن كبرط أول من أدخل البحور العربية في الشعر العبري ، والوزير حسداى بن شفروط ، والنحوي أبو زكريا يحيى بن داود ابن حيّوج مؤلف كتاب الأفعال ذوات حروف اللين (الممتلئة) وكتاب الأفعال ذوات المثليين (المضعف) ، وكتاب التنقيط ، وكتاب النثف ، والعالم أبو الوليد مروان بن جناح صاحب كتاب التنقيح ، وكتاب اللع ، وكذلك زهت بها علوم الدين اليهودية ، وفيها وجدت المدرسة الدينية العالية التي أسس العالم موسى بن أحنوخ بمساعدة الوزير حسداى بن شفروط ، تلك المدرسة التي استغنى بها يهود الأندلس عن مدارس بغداد الشهيرة ، وكانت كعبة يحج إليها طلاب العلوم الدينية من اليهود من جميع الأقطار .

وقد تركت هذه البيئة أثراً قوياً في موسى بن ميمون .

وقبل أن يبلغ موسى العام الرابع عشر من عمره فتح عبد المؤمن بن علي الكومي الزناتي مدينة قرطبة سنة ثمان وأربعين ومائة وألف للميلاد^(٢) ، وكان

(١) Jacobs : Sources of Spanish Jewish History. p.213—244.

Graetz : Geschichte der Juden. Leipzig. 1875. Bd. VIII, p 62. ff.

(٢) وعبد المؤمن المذكور هو الذي تولى أمر قلة الموحدين المروفة بالمصامدة عند أهل المغرب بعد وفاة محمد بن تومرت زعيم هذه الحركة وموجدتها في الغمار المغربية ، وأخذ يطوى الممالك مملكة مملكة ، ويدوخ البلاد إلى أن ذلت له وأطاعته البلاد ، (راجع أخبار محمد =

كلما ملك بلدًا لم يترك فيه ذميًّا إلا عرض عليه الإسلام ؛ فمن أسلم سلم ، ومن طلب المضي إلى بلاد النصارى أذن له في ذلك ومن أبى قتل^(١)

وأخذ أنصار عبد المؤمن الكوي يضطهدون اليهود والنصارى ويهجرونهم على اعتناق الإسلام وشرطوا لمن جحد ديانته منهم وأسلم مع أسباب ارتزاقه أن يكون له ما للمسلمين وعليه ما عليهم ، ومن بقى على رأى أهل ملته فلما أن يخرج قبل الأجل الذي أجل له ؛ وإما أن يكون بعد الأجل مُستهلك النفس والمال ، ولما استقر هذا الأمر خرج المحقون وبقى من ثقل ظهره وشح بابه وماله فأظهز الإسلام وأسر الكفر^(٢) .

وبما لاشك فيه أن هذه للعامة كانت من أهم الأسباب التي أدت إلى انحطاط الحضارة العربية بالأندلس ، إذ أخذ كبار علماء اليهود في قرطبة وغيرها من المدن التي دخلت في قبضة عبد المؤمن الكوي يهجرونها والتجأت جموع منهم إلى شمال الأندلس ؛ ونزحت غيرها إلى جنوب فرنسا ، وكان بين النازحين إلى جنوب فرنسا أغلب أفراد أسرتي قمحي وتبون الإسرائيليتين ، وهما اللتان خرجتا عدداً غير قليل من العلماء والفلاسفة في القرن الثاني عشر م . وقد نشر هؤلاء العلماء الثقافة الإسرائيلية في الجهات العلمية بالمدن الكبرى مثل : مونبيلييه ولونيل

= ابن تومرت في كتاب العجب في تلخيص أخبار المغرب لحي الدين التميمي طبع ليدن سنة ١٨٤٧ من ١٢٨ — ١٣٩ ، وعبد المؤمن الكوي في الكتاب المذكور من ١٦٩ — ١٨٨ .

(١) تاريخ النوري بخطوط المكتبة الملكية بباريس Ms. Ar. anc. fonds
N: 62 v. Journal Asiatique 1842. Vol. II. p. 45. وراجع كذلك

(٢) تاريخ الحكماء لجمال الدين القفطي طبع ليبسيك سنة ١٩٠٤ من ٣١٨ .

(Lunel) وباريس ، ومرسيليا ، وغيرها ؛ كما أخذوا في نقل كتب فلاسفة العرب إلى اللغات الأوربية ^(١) .

وكان ذلك بداية عصر جديد للحضارة الغربية المسيحية ، هذا ولم يحدث قبل ذلك أن اضطهد اليهود في الأندلس التي عاشوا فيها قروناً طويلة يعملون لرفيها من جميع نواحيها مع إخوانهم المسلمين .

وكان ممن تزح من قرطبة أسرة ميمون التي كانت مكونة من الوالد ، وولدين ، وبنت واحدة ؛ أما الأم فكانت قد توفيت بعد أشهر قليلة من ولادة موسى ^(٢) .

وقد حلت أسرة ميمون في مدينة الريه بجنوب الأندلس ؛ بعد أن دخلت في حوزة المسيحيين في سنة ثلاث وأربعين ومائة وألف ^(٣) .

وكان قد حلّ فيها في ذلك الوقت الفيلسوف أبو الوليد محمد بن رشد الذي كان أيضاً من أهل قرطبة ، ثم هاجر منها بسبب نزعة الفلسفية التي أثارته عليه الرأي العام .

وفي أثناء هذه التنقلات لم يهمل الغلام موسى الدرس والفحص في علوم الدين اليهودية ، كما قرأ في تلك الفترة علوم الفلك والمنطق والحساب والفلسفة ،

(١) كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة لطفى بك السيد . طبع مصر سنة ١٩٢٤

ج ١ ص ٥٠ .

(٢) يذكر العالم اليهودي يوسف صمبى الذي عاش في مصر من سنة ١٦٤٠ إلى سنة ١٧٠٤ أن أسرة ميمون إنما تزحت من مدينة قرطبة بسبب وشاية بموسى أمام الملك ، وهذه الرواية غير مذكورة في جميع المصادر والمراجع القديمة عن حياة موسى (راجع ٦٦٥ *הדורות והדורות* طبع اكسفورد سنة ١٨٨٧ ص ١١٧ — ١١٨)

(٣) Dozy : Histoire des Musulmans d' Espagne. Leiden. 1932. (٢)
Vol. III, P. 165.

وأخذ يتنزل في الطّب ، ويظهر أنه اجتمع بولد بن أفلح الأجبيلي في أثناء إقامته بالرية كما قرأ على أحد تلاميذ الفيلسوف أبي بكر بن الصائغ علم الفلك^(١) .

وبعد أن أقامت أسرة ميمون في الرية ونواحيها حوالي اثني عشر عاماً نزحت إلى المغرب في سنة ستين ومائة وألف ، بعد أن دخلت في تلك السنة عنوة في أيدي الموحدين^(٢) ، وكان فتحها على يد أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الكومي الذي كان يضطهد اليهود والنصارى اضطهاداً مروّعاً لذلك آثرت أسرة ميمون أن ترحل منها وتزل بمدينة فاس ، ولم يكن الحال فيها أفضل مما كان بالأندلس ، إذ كانت ديار المغرب من اللواتن الأصلية لطوائف المصائدة ، وقد اضطهد فيها اليهود حتى أسلمت جموع كثيرة منهم طوعاً أو كرهاً في أيام محمد بن تومرت . ثم لما جاء عبد المؤمن الكومي لم يخف من وطأة تعصبه إلا في أخريات أيامه ، وفي أثناء هذه الفترة وصلت أسرة ميمون إلى مدينة فاس التي أقام بها أحد فطاحل علماء اليهود الذي عرف باسم يهودا الكاهن ، وكان موسى ينصت إلى محاضراته في أثناء إقامته بمدينة فاس ، ومن ناحية أخرى لم يقطع علاقته بالفلاسفة من المسلمين ، بل استمر في جمع المعلومات من علمائهم الذين كانوا في مدينة فاس^(٣) ، وفي سنة ستين ومائة وألف نشر ميمون رسالة باللغة العربية حث فيها الجماهير اليهودية على التمسك بالعروة الوثقى ، والتمسك على التوازل والكوارث التي يريد الله بها أن يتمنح شعب إسرائيل^(٤) .

(١) دلالة الحائرين لموسى بن ميمون ج ٢ ص ٢٠ طبع العالم مونت يباريس .

(٢) الأندلس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس تأليف أبي الحسن علي بن أبي زرع القاسم طبع أوبسلا (Upsala) سنة ١٨٤٣ ص ١٢٦ .

(٣) مقالة في مجلة Archives Israelites سنة ١٨٥١ ص ٢٢٦ للعالم سليمان مونت .

(٤) أما النص الأصلي لهذه الرسالة فيحفوظ بمكتبة بودليانا بإكسفورد ، =

ثم نشر موسى مقالة بالعربية « في سبيل تقديس اسم الله » كانت بمثابة رد على أحد كبار أخبار اليهود ، وكان قد ألحى على أبناء جلده باللائمة لاستسلامهم للاضطهادات الدينية ، وكان لهذه المقالة تأثير قوى سرى في جوامع الشعب اليهودى بجميع البلدان ^(١) .

ثم توفي عبد المؤمن الكومى في سنة أربع وستين ومائة وألف ^(٢) . في جمادى الآخرة من سنة ثمان وخمسين وخمسمائة للهجرة (فزع ابنه أبو يعقوب يوسف من الأندلس ، وطلع أخاه الأكبر محمداً من الولاية في شعبان من سنة ثمان وخمسين وخمسمائة ، فبدأت اضطهادات اليهود مرة أخرى وأدت إلى اضمحلالهم ودمرت جميع الكنائس ويجمعهم ، وانتهت هذه الحالة بنهاية دولة المصامدة في الأندلس والغرب ^(٣) . وقد أمر أبو يعقوب يوسف أن يفتك بكل من يمسك باليهودية جهرة وكان بين الشهداء العالم يهودا الكاهن ، وأوشكت أن تكون بينهم أسرة ميمون أيضاً لولا سرعة نزوحها من مدينة فاس خفية ، ونزولها البحر في يوم ثمانية عشر من شهر ابريل سنة خمس وستين ومائة وألف إلى أن وصلت بعد مرور ثمانية وعشرين يوماً إلى ثغر عكا بفلسطين ^(٤) ، وبعد أن أقامت أسرة ميمون نصف

(= Bod. Uri Cat p 67 N° 364) وقد ترجمه العالم إيمان إلى العربية (راجع كتاب **חמדה ננומה** طبع كينجسبرج بألمانيا سنة ١٨٥٦ م ٧٤ — ٨٢ من المقدمة ، كما ترجمت إلى الإنجليزية : J. M. Simmons : The letter of consolation of Maimun. : *Jewish Quarterly Review* Vol. II. p. 62-64. Moses Steinschneider; *Die arabische Lit. der Juden* p. 198

(١) **קידוש השמות והמבשר** طبع العالم ليختنبرج بمدينة ليدريك بألمانيا سنة ١٨٥٩ م ٢ من ١٢ — ١٥ ، **חמדה ננומה** م ٦ — ١٣ .

(٢) **المحب** في تلخيص أخبار المغرب م ١٦٩ — ١٨٨ .

(٣) **المحب** في تلخيص أخبار المغرب م ٢٢٣ .

(٤) يصف موسى بن ميمون رحلته من أحد شواطئ المغرب الذى لم يبينه إلى العرق =

سنة فلسطين تزح الأخوان والأخت إلى مصر ويبقى والدهم في بيت المقدس .
 وكان السبب في تزوج موسى من فلسطين أنها كانت في ذلك العهد تحت
 حكم الصليبيين ، وكانت الطوائف الإسلامية واليهودية تزوج تحت نير هذا الحكم .
 أما في مصر فكان اليهود تحت حكم الخلفاء العلويين يعاملون معاملة حسنة ، وكان
 فيهم أصحاب الأموال والتجارة ، كما كانوا منتشرين في أغلب مدن الوجه البحري .
 وقد ناقت نفس موسى إلى أن يقيم ببلد يسود فيه روح الحرية والاطمئنان
 حتى يتمكن من تنفيذ مشروعاته العلمية التي لم يستطع تحقيقها في أثناء تنقلاته
 الكثيرة من الأندلس إلى المغرب في ذلك الجو المشبع بالنصب الديني وإزهاق
 الأرواح والقتك بأقرباء الزعيمة ، وقد وصل موسى إلى الإسكندرية ومنها انتقل
 إلى مصر القضاة وألقى فيها عصا الترحال ، وكان ذلك نهاية السفرة والجولات
 وبداية حياة جديدة مشرقة كما سنوضحه فيما بعد .

وقد نزل موسى في محلة المصيصة ^(١) التي كان يسكنها جماعة من أغنياء
 المسلمين وعيون اليهود وأغنيائهم لقربها من حارة اليهود وسوقهم وكنائسهم ،

== ويقول : « وتزلت البحر في اليوم الرابع من شهر ليار ، وكان ذلك ليلة السبت ثم قرأنا
 في العاشر من الشهر المذكور موج عظيم كاد يفرق سفينتنا وهاج البحر وماج فنزلت لرب
 العالمين أن أصوم اليومين المذكورين من كل شهر مع أهل بيتي كما أمر فرقي به إلى آخر
 الأيام وتوزيع الزكاة على الفقراء ، وكذلك نزلت أن أمكث منزلاً عن أعين الناس
 في اليوم العاشر من شهر ليار حتى لا أهبط عن الصلاة والدرس فيه ولا أقابل أحداً إلا إذا
 اضطرت إلى ذلك اضطراراً وقد وصلت بعد ذلك بسلام في اليوم الثالث من شهر سيوان وتزلت
 إلى مدينة عكا وهكذا أخذت من الارتداد عن الدين **וּנְצַלְתִּי מִן הַשָּׁמַד** وقد نزلت
 أن يكون يوم وصولي إلى عكا يوم فرح ومرح ، ويوماً أقدم فيه للفقراء والطايع والمهنايا وأمر
 ذريتي أن تعمل مثل ما عملت في آخر الأيام » . **כַּדָּמ** ج ٢ ص ٥ .

(١) تاريخ الحكماء للقفطي ص ٣١٨ ونود أن نلفت الأنظار إلى أن القريري سماها
 المصاصة (خطط القريري طبع بولاق ج ٢ ص ٤٦٤) .

ودار رئيسهم^(١) ومن هنا يعلم أن أسرة موسى لم تصل إلى مصر فقيرة ، بل كانت في يسر ورخاء ، لذلك نزلت في هذه الحلة التي كانت مقاماً لرجال الجاه والثروة والمال . وأخذ موسى وأخوه يرتزقان من التجارة في الجوهري^(٢) فكان داود يطوف في البلاد النائية والقاصية ، وكان موسى مع مساعدته له في هذه الناحية يعمل من ناحية أخرى بهمة واجتهاد في الدرس والقلم .

وبعد مرور أشهر قليلة من إقامته بالقيساط نعي إليه والده حيث اختاره الله بيت المقدس^(٣) ، وكان ذلك في بداية سنة ست وستين ومائة وألف . ثم دهمته فاجعة كبرى أخرى ، وهي أن أخاه داود لقي حتفه في إحدى السفرات النائية بعد أن غرقت السفينة التي كان عليها في البحر الهندي وبموتة فقد موسى كل ما كان له من المال^(٤) .

ولم توهن الحزن والبلايا من عزيمته ، بل كان يواصل البحث ليل نهار حتى

(١) كتاب الانتصار لواسطة عقد الأمصار لصارم الدين ابراهيم بن دقاق طبع بولاق سنة ١٣٠٩ م ص ٣٠ .

(٢) تاريخ الحكماء ص ٣١٨ .

(٣) حمدا دنا ص ٣٠ (ونظروا دنا ص ٣٠) (ديون دنا ص ٣٠)

(٤) ومن رسالة له إلى رئيس الطائفة اليهودية بمدينة عكا الحبر يافث بن الياس هف على مبلغ الحزن الذي أصابه بوفاة والده وغرق أخيه إذ يقول فيها : . . . وقد حدث أن توفي سيدي الوالد وجاءت رسائل التنزية من أقاصي البلدان الرومية والمصرية ، ثم تجتني مصائب كثيرة في مصر من جراء أمراض طرأت على ويسبب ضياع المال ومن وشايات الراشدين الذين عملوا قتلتي ، والطامة الكبرى هي وفاة النبي (أخي داود) غرقاً في البحر الهندي ومعه ماله وماله وآخرين وتركه ابنة صغيرة وأرملة فلم أشعر بنفسى حتى أوشكت على الهلاك وقد صرت في ثمانية أعوام وأنا حزير عليه حزناً لا عزاء لي فيه وكيف أتصبر عن أخ كان لي تلميذاً وكان رب بيت وله دراية بالعلوم والأسفار المقدسة كما كان له علم بقواعد الفقه ، وكانت قلبي يفيض فرحاً كلما وقع نظري عليه ومنذ انتقل إلى الخلد فقدت البهجة في دار الفربة ولولا انها كي بالبحث في شؤون الدين والقلم في العلوم والفلسفة ما لهوت عن هي . ج ٢ ص ٣٧ .

أخذ يخرج نتيجة قريحته بعد سنين قليلة ، وكان ذلك بداية حياته العلمية الواسعة
النطاق في تاريخ بني إسرائيل .

والتفّ حول موسى بن ميمون جمهرة من الشباب — كان أغلبهم من
مهاجري الأندلس والمغرب — يستمعون إلى محاضراته في علوم الدين والرياضة ،
والفلك والفلسفة ، وكان أحب هؤلاء للسمعين إليه يوسف بن عقين الذي أصبح
على مرّ الزمان من أقرب أخلائه ، وكان يوسف قد هاجر من المغرب الأقصى إلى
مصر سنة خمس وثمانين ومائة وألف . وحل في مدينة الإسكندرية مدة من
الزمن إلى أن التحق بأستاذه بمدينة القسطنطينية ؛ بعد أن أخذ صيت موسى ينتشر
في الأجواء ، وكان يوسف ممن سمع محاضراته في الفلك والرياضة والفلسفة^(١) .

وقد عُرف عند العرب باسم يوسف بن يحيى بن إسحق السبتيّ المغربي أبي
الحجاج ويقول عنه القفطي : « قرأ يوسف بن يحيى الحكمة ببلاده فشدّ فيها
وعانى شيئاً من علوم الرياضة وأجادها ، وكانت حاضرة على ذهنه عند المحاضرة
ولما أُرّم اليهود والنصارى في تلك البلاد بالإسلام أو الجلاء كتم دينه وتحيل عند
إمكانه من الحركة في الانتقال إلى الإقليم المصري ، وتم له ذلك فارتحل بماله
ووصل إلى مصر واجتمع بموسى بن ميمون القرطبي رئيس اليهود بمصر وقرأ
عليه شيئاً وأقام عنده مدة قريية ؛ وسأله إصلاح هيئة ابن أفلح الأندلسي فأبها
صحيته من سبته فاجتمع هو وموسى على إصلاحها وتحريرها وخرج من مصر إلى
الشام ، ونزل حلب وأقام بها وتزوَّج إلى رجل من يهود حلب يُعرف بأبي الصلاء

(١) يدل على ذلك قول موسى بن ميمون ما نصه : قد علمت من أمور الهيئة ما قرأته على
وفهمته مما تضمنه كتاب المجسطي ولم تنجح المدة ليؤخذ منك في نظر آخر (دلالة
الحائرين ج ٢ فصل ٢٤) .

الكاتب ماززكا ، وسافر عن حلب تاجراً إلى العراق ، ودخل الهند وعاد سالماً ، وأثرى حاله . ثم ترك السفر وأخذ في التجارة ، واشترى ملكاً قريياً ، وقصد الناس للاستفادة منه فأقرأ جماعة من المقيمين والواردين ، وخدم في أطباء الخاص في النبوة الظاهرية بحلب ، وكان ذكياً حاد الخاطر ، وكانت بيننا مودة طالبت مدتها . . . وقلت له يوماً : إن كان للنفس بقاء تعقل به حال الموجودات من خارج بعد الموت فهاهنا على أن تأتيني إن مُت قُبلي ؛ وأنتيك إن مُت قبلك . فقال : نعم ، ووَصَّيته أن لا يغفل ، ومات وأقام سنين ؛ ثم رأيته في النوم وهو قاعد في عَرَصَة مسجد من خارجة في حظيرة له وعليه ثياب جدد بيض من النصف قُلت له : يا حكيم أَلست قررتُ معك أن تأتيني لتخبرني بما لقيت ، فضحك وأدار وجهه فأمسكته بيدي وقلت له : لا بد أن تقول لي ماذا لقيت ؟ وكيف الحال بعد الموت . فقال لي : الكلى لحق بالكل وبقي الجزئي في الجزء ، ففهمت عنه في حاله كأنه أشار إلى أن النفس الكلية عادت إلى عالم الكل ، والجسد الجزئي بقي بالجزء ؛ وهو المركز الأرضي . فتمصبت بعد الاستيقاظ من لطيف إشارته . نسأل الله العفو عند العود إلى الباري سبحانه جلّ وعزّ ، وأقول كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة الموت : اللهم ؛ بل الرفيق الأعلى . وتوفي الحكيم بحلب في العشر الأول من ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين وستمائة (١).

ويذكر ابن أبي أصيبعة أن أبا الحجاج يوسف الإسرائيلي كان بارعاً في صناعة الطب والهندسة وعلم التجوّم ، واشتغل في مصر بالطب على الرئيس موسى ابن ميمون القرطبي ، وسافر يوسف بعد ذلك إلى الشام وأقام بمدينة حلب ،

وخدم الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين بن أيوب ؛ وكان يفتقد عليه في الطب إلى أن توفي بها « ولأبي الحجاج يوسف الإسرائيلي من الكتب رسالة في ترتيب الأغذية اللطيفة والكثيفة ^(١) .

وفي رواية أخرى يقص علينا القفطى عن صديقه ما يأتي :

« أخبرني الحكيم يوسف السبتي الإسرائيلي قال : كنت يفتداد يومئذ تاجراً وحضرت المحفل وسمعت كلام ابن المارستانية ، وشاهدت في يده كتاب الهيثة لابن الهيثم وهو يشير إلى البائرة التي مثل القلك وهو يقول : . . . وهذه الداهية الدهياء والنازلة الصماء ، والمصيبة العمياء ؛ وبعد تمام كلامه خرّها وألقاها إلى النار فاستدلت على جهله وتعصبه ؛ إذ لم يكن في الهيثة كفر ، وإنما هي طريقة إلى الإيمان ومعرفة قدرة الله عز وجل فيما أحكمه ودره ^(٢) . . . »

ولا يفوتنا أن نذكر بقية مؤلفات يوسف بن عقنين التي لم يذكرها ابن أبي أصيبعة : مقالة في طب النفوس الأليمة ومعالجة القلوب السليمة ، ومقالة انكشاف الأسرار وظهور الأنوار ، وهي تشتمل على شرح فلسفي لنشيد الأناشيد التي وردت في الكتاب المقدس ، وشرح فصول أبقراط ، ورسالة في أصول الببائية ، ورسالة أنوار الأبصار وحدائق الأسرار ، ومقالة في معرفة كمية اللقادر ، ورسالة في شرح كتاب الآباء من أسفار المشناة ^(٣) ؛ وكذلك كان بارعاً في العلوم الشرعية اليهودية ، وقد دون جملة كتب بالعبرية ، وقد أثنى عليه الشاعر يهودا حريزي

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لموفق الدين أبي اليباس ابن أبي أصيبعة طبع مصر سنة ١٢٩٩ ج ٢ ص ٢١٣ .

(٢) تلخيص الحكماء لقفطى ص ٤٢٩ .

(٣) M. Steinschneider: Die arabische Lit. der Juden p. 228—233

ومقالة العالم المذكور في كتاب : Ency: Ersch und Gruber Vol. III. p. 44—58

لما زار أعمار الشام في سنة ١٢١٧ ب . م . (١) ...

ويعد الحكيم كالب (٢) وسعديا بن بركات من كبار تلاميذ ابن ميمون أيضاً وقد اشتهر التلميذ الأخير برسائله التي اشتملت على ثمانية أسئلة وجهها إلى أستاذه ثم دون ما أجابه به عليها (٣).

وكان تلاميذ موسى بن ميمون هم الذين نشروا اسم أستاذهم في الديار المصرية أولاً ، ثم في الشام من ناحية ، والغرب والأندلس وجنوب فرنسا من ناحية أخرى ؛ لذلك أخذت الرسائل من جميع البلدان الدانية والثانية تهال عليه وفيها أسئلة في الدين والعلم والفلسفة .

وقبل أن نستمر في قص بقية أخبار موسى بن ميمون يجب علينا أن نشير إلى حادثتين عظيمتين حدثتا في مصر بعد وصوله إليها .

أما الحادث الأول فهو الحريق المائل الذي حدث بمدينة القسطنطينية سنة سبع وستين ومائة وألف ، أي بعد سنتين من وصول موسى إليها .

وقد دمر هذا الحريق الذي استمر أربعة وخمسين يوماً أغلب خطط القسطنطينية وتركها كياناً وأطلالاً .

(١) تاحكמוني العامة ٤٦ : ر' יוסף המערבי חכמתו כהחלת ושכלו כנחלת ולשוננו אש אוכלת ومقالة مونت في المجلة الفرنسية الشرقية Notice sur Joseph ben Jehuda Journal Asiatique 1842 Juillet p 1—70

(٢) راجع ثلاثة من هذه الأسئلة والأجوبة في كتاب פאר הדור לעالم אברהם מאטע אמستردام رقم ٥٦٤٥٥٠٤٤ وسؤال الواحد والاثني عشر Abraham Geiger في كتاب נמעי נעמנים ص ٦٧ والأربعة الأسئلة الأخرى مع الإجابة عليها نشرت في كتاب Livre d' Hommage a la Memoire du Dr. Samuel Poznansky Varsovie. 1927.

(٣) مقالة لعالم : Dr. Simonson : Vier arabische Gutachten des R. Moses ben Maimon p 175 — 187.

على أن خط قصر الشمع الذى فيه حتى اليهود لم تمسه النار بسوء ؛ لذلك رجع إليه سكانه بعد فرارهم إلى القاهرة ، ويذكر القرزى أنه أدرك خط النخالين وخط زقاق القناديل وخط للصاصة^(١) .

أما الذى فُجِبَ له كل العجب فهو أنه لم يرد فى جميع رسائل موسى بن ميمون ذكر هذا الحريق الماتل الذى لم تر مصر مثله ، كما لم يشر إلى ذلك غيره من

(١) خطط القرزى ج ٢ ص ١٥٩ ويقول القرزى عن هذا الحريق ما يأتى : « أما حريق مصر فكان سببه أن الفرنج لما تغلبوا على ممالك الشام واستولوا على السواحل حتى صار بأيديهم ما بين مطية إلى بلبس إلا مدينة دمشق فقط ، وصار أمر الوزراء بديار مصر لساور بن مجيد السعدى ، والخليفة يومئذ العاضد لدين الله ، وقام فى منصب الوزارة بالقوة وتلقب بأمير الجيوش ... وكان لما جمع سرى جماعاً عظيماً من أجناس الفرنج وأقطعهم بلاد مصر وأراد أخذ مصر ... فنزل على بلبس وحاصرها حتى أخذها عنوة فى صفر سنة أربع وستين وخمسة وسار منى من بلبس فنزل على بركة الحبش وقد انضم الناس من الأعمال إلى القاهرة فنادى ساور بمصر أن لا يقيم بها أحد ، وأزعج الناس فى القلعة منها وتركوا أموالهم وأهملهم ونحوهم بأنفسهم وأولادهم ، وقد ماخ الناس واضطربوا كما ما خرجوا من قبورهم إلى الحفر لا يربأ والد بولده ولا يفتخ أخ إلى أخيه ، وبلغ كراء الباقية من مصر إلى القاهرة بضعة عشر ديناراً وكراء الجمل إلى ثلاثين ديناراً ، وترلوا بالقاهرة فى المساجد والحمامات والأزقة والطرفات ، فصاروا بسلام وأولادهم وقد سلبوا سائر أموالهم ويتنظرون هجوم العدو على القاهرة بالسيف كما فعل بمدينة بلبس ، ويث ساور إلى مصر بمئتين ألف قارورة قط وعشرة آلاف مشعل نار فرق ذلك فيها فارتفع لهب النار ودخان الحريق إلى السماء فصار منظره مهولاً ، فاستمرت النار تأتى على مساكن مصر من اليوم التاسع والعشرين من صفر لتمام أربعة وخمسين يوماً والتهابة من السيد ورجال الأسطول وغيرهم بهذه المنازل فى طلب الحيايا ... فن حيتئت خربت مصر القسطاط هذا الحراب الذى هو الآن كيان مصر ، وتلاشى أمرها وانقر أهلها وذهبت أموالهم وزالت نصيبهم » (كتاب خطط القرزى . طبع مصر سنة ١٣٢٤ ج ٢ ص ١٤٣ - ١٤٤ ، وراجع فى أمر حريق القسطاط كتاب تاريخ ابن لياس طبع بولاق ج ١ ص ٦٨) . وقد أشار جمال الدين يوسف بن ترقى بردى إلى حريق القسطاط بإيجاز إذ يقول :

فلما بلغ ساور فصل الفرنج بالأرياف أخرج من كان بمصر من الفرنج بعد أن أساء فى حقهم قبل ذلك ، وقتل منهم جماعة كبيرة وهرب الباقون . ثم أمر ساور أهل مصر بأن يشتغلوا إلى القاهرة فقبلوا وأحرق ساور مصر . (كتاب النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة طبع دار الكتب المصرية ج ٥ ص ٣٥٠) .

يهود مصر الذين عاشوا في ذلك الوقت ، فيمكننا أن نستخلص من ذلك أن الحريق على هوله لم يمس الأتس من سكان المدينة حتى نجت أسرة مومني أيضاً . وكانت قد رجعت إلى القسطنطينية مع جميع من رجع إليها بعد زوال الحريق .

أما الحادث الثاني فهو أنه بعد وصول مومني بن ميمون إلى مصر بمئتين سنين طرأ انقلاب سياسي عظيم إذ تولى الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب سنة ١١٧١ إمارة هذه الديار فاقترض بذلك ملك البلويين ، وبدأت البلاد تنفس الصعداء بعد أن كانت قد وقعت في الفتن والاضمحلال في أخريات أيام هذه الدولة ، وظهر الرخاء والمناخ في جميع أطراف البلاد .

وبينا كان اليهود في ذلك العهد يثنون في الأندلس والمغرب واليمن تحت نير الاضطهادات الدينية القاسية كان اليهود بمصر يتمتعون بجميع الطوائف والنحل بحياة هنيئة حرة طليقة ، وكان صلاح الدين لا يؤثر طائفة على أخرى ؛ بل كان يعاملها كلها بالرفق والعدل .

وكان ابن ميمون حينما قدم مصر قد وجد بالقسطنطينية كنيسة لطايفة اليهود الرابانيين الأولى منها ليهود الشام ، والثانية ليهود العراق وكنيسة واحدة لليهود القرائين ^(١) .

(١) وقد كانت كنيسة الشاميين بخط قصر الشمع بجوار خوخة خيصة (كتاب الانتصار بواسطة عقد الأعمار لابن دقاق ج ٤ ص ١٠٨) وكان مكتوباً على بابها بالخط العبراني محفوراً في الخشب أنها بنيت سنة ست وثلاثين وثلاثمائة لاسكندر ، وذلك قبل خراب بيت القدس ، وهذه الكنيسة نسخة من التوراة لا يختلفون في أنها كلها بخط عمرها التي التي قال له العربية البزري (خطط البزري ج ٤ ص ٣٦١) وتضيف إلى ما قال ابن دقاق والبزري عن هذه الكنيسة : لقد بقيت هذه الكنيسة طاهرة إلى يومنا في سب اليهود بالقسطنطينية . وهي الموجودة بخط قصر الملقية بقرب كنيسة بربرة النائية للأقباط الأرثوذكس ، ويعرض فيها على الزائرين صفح بالية منقطة من أسفار التوراة ، ويوضح بما همم أن الناس في أيام —

وفي الوقت الذي أقبل فيه موسى على مصر وجد أمورا كان من أثرها في

== الفرزى كانوا ينسبون الكنيسة المذكورة لعزرا الحبر المصلح المهيبر — لا التي — التي عاش في القرن الخامس ق. م. في حين أننا في أيامنا ننسبها إلى إبراهيم بن عزرا الأديب والعالم الأندلسي الذي عاش في القرن الحادى عشر ب. م. وما لا شك فيه أن الأول لم يزر أرض مصر مطلقا .

ولا يفوتنا أن نذكر أنه وجدت في هذه الكنيسة أوراق مخطوطة كثيرة البدد ، أرسل أغلبها إلى جامعات مختلفة في أوروبا وأمريكا ، وتشتمل على كتابات يرجع بعضها إلى ما قبل المسيح وأغلب من العصر الفاطمى ، والأوراق التي وجدت بكنيسة القسطنطينية تدعى من أقدم المصادر وأقدمها في تاريخ يهود مصر خاصة وتاريخ يهود البلدان المجاورة لها عامة ، وتسمى عند اليهود باسم آداب الجنيزة . وجنيزة كلمة عبرية (גזירה) مشتقة من الفصل الثلاثى : جنز (١٣١) وهابل بالبرية كلمة كثر للدلالة على معنى الجمع والدفن في الأرض ؛ فالجنيزة تشتمل على أوراق من أسفار الكتاب المقدس وكتابات شتى بالية يخفى على ضياعها تحرز في الأرض (راجع : Jacob Mann : The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimide Caliphs. Vol. I. P. 5—7. Richard Gottheil : Fragments of the Cairo Genizah in the free collection. New—York. 1924. P. XI — XII, Jewish Encyc. Vol. I. P. 60, 612) . وقد وجدت كنيسة الرافقين بقصر . (١٠٨ الروم أو خط قصر الشمع بزقاق اليهود) صكتاب الانتصار لابن دقاق ج ٤ ص ١٠٨ وخط الفرزى ج ٤ ص ٣٦١) وقد اندثرت هذه الكنيسة ودرست آثارها حتى نسي اليهود مكان وجودها . على أنه وصل إلينا كتاب حجة يوجد في خزنة المخطوطات بدار الحانماخانة بالقاهرة يذكر فيه ترميمات وإصلاحات كثيرة عملت باسم الهيئة الحاكمة في كنيسة الشاميين والرافقين ، ويرجع عهد هذه الحجة إلى زمن السلطان قايتباى الملك الأشرف الذى حكم مصر من سنة ٨٧٣ هـ — ٩٠٢ هـ . وقد دون كتاب الحجة سنة ثمان وسبعين وثمانمائة .

وأما كنيسة اليهود الرافقين فقد وجدت بالمصاصة بزقاق من أزقة درب الكرمية (كتاب الانتصار لابن دقاق ج ٤ ص ١٠٨) ، ويذكر الفرزى أن هذه الكنيسة يجلبها اليهود ، وهي بخط المصاصة ، ويزعمون أنها رمت في خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه وموضعها يعرف بدرب الصكرمة ، وبنيت في سنة خمس عشرة وثلاثمائة للابن كنز ، وذلك قبل الله الاسلامى بنحو ستائة وأحدى وعشرين سنة ، ويزعم اليهود أن هذه الكنيسة كانت مجلسا لنبي الله إيلياس (خط الفرزى ج ٤ ص ٢٦٠) ، وقد عثر أثر هذه الكنيسة وأعمت حوا تالما حتى يجهل اليهود أين كانت ويظهر أنها دمرت قبل القرن السادس عشر ، لأن العالم اليهودى يوسف سميرى قد زار القسطنطينية في النصف الثانى من القرن المذكور فوجد بها خربة (صدى الحزمين وقودات الحزمين ص ١١٨) .

فمنه أن صرح بأن عادة اليهود العراقيين في إتمام قراءة التوراة في سنة واحدة أفضل من عادة يهود الشام في إتمام قراءتها في ثلاث سنوات ؛ فلما سمع رئيس الطائفة يحيى كلام ابن ميمون حرص عليه الرعا حتى اضطره أن يصلى مع أنصاره مدة من الزمن في منزله

وكان يحيى هذا قد اغتصب لنفسه رئاسة اليهود على أن يقدم ألف دينار كل سنة لوزير مصر — ولعل ذلك الوزير كان شاور — وبقي يظلم أبناء جلدته إلى أن أقبل ، ولما تولى صلاح الدين يوسف بن أيوب على مصر تمكن يحيى هذا مرة أخرى من الوصول إلى كرسي الرئاسة ، وكان في أثناء ذلك يرهق الشعب ويحتله ما لا يطيق ، وكان ابنه ينسج على منواله ، فأذاق الشعب ألواناً شتى من العذاب ، حتى ضاق صدر الأمة فثارت في وجه الطاغية ، وهناك تنهت السلطة إلى أمره ، وذلك بعد أن تحكم أربع سنوات ، فأمرت بعزله وطرده مع أسرته من القسطنطينية (١).

وظل ابن ميمون يناوئ يحيى جبهة ويناضل أصحاب الآراء الجامدة في

(١) وقد ألفت إبراهيم بن حلال سنة ١١٩٦ رسالة يحيى الضرير من سنة ١١٩٦ هـ (١٨٠٤) وصف فيها أخلاق يحيى ، الذي عرف باسم ١١٩٦ هـ (١٨٠٤) ، وكيف كان يامل الناس في أثناء رئاسته إلى أن تخلف من ظله . وقد ذكر ابن ميمون في هذه الرسالة :
 "שלמה צדק אמרנו: אמת הנורית מופת הנשים משהו הרב נה מרחק ומעורב...
 ותוך ראשית המשלוח על ידי"

(راجع مقال Neubauer Vol. VIII, P. 541—561 Jewish Quarterly Review).

أ. ك. ك. — من سنة ١٨٧٥ إلى ١٨٨٤ هـ

D. Kaufmann: Zur Biographie Maimunis: Monatschrift für Geschichte des Judentums: 1899. P. 460—464.

الطائفة حتى اختير الحبر ثنائيل لرياسة الشعب سنة اثنتين وسبعين ومائة وألف^(١). ومع أنه لم يصل إلى زعامة الطائفة قبل سنة سبع وثمانين ومائة وألف كان من أعضاء هيئة المحكمة الشرعية اليهودية بالفسطاط يضع سنين قبل العام المذكور . وهذا يتضح من عقد زواج في أدب الجنيزة يذكر فيه أنه كتب بإذن سيدنا موسى حبر الطائفة الإسرائيلية العظيم^(٢).

ولما اختير رئيساً للطائفة الإسرائيلية عمل على رفع مستوى الشعب اليهودي دينياً وخطياً وعلمياً ، كما أخذ ينفذ مشروعاته المختلفة ، وأبى أن يتناول مكافأة مالية على خدماته في منصب الرياسة ، وقد أشار غير مرة إلى أب العمل في الرياسة بالمكافأة مكروه وممنوع^(٣).

وقد أبطل بعض العادات التي لم ترقه ، ومنها استعمال التعاويذ (מאגיק) التي كانت منتشرة بين الطبقات العامة ، لأنه كان يرى فيها نوعاً من الوثنية ، كما أبطل عادة رقص العروس أمام جمهور المحتفلين بها في ملابس هزلية .

وهناك صلاة طويلة يقرأها المصلون مرتين : مرة بصوت منخفض ، وأخرى ينصتون فيها للإمام ، فن لموسى أن يعطل مرة من هاتين المرتين ويجعلها كلها قراءة واحدة عامة مشتركة . وقد فعل ، وأخذت هذه العادة تنتشر بين جميع اليهود في البلدان الشرقية .

(١) في ورقة من مخطوطات الجنيزة ذكر أن الحبر ثنائيل كان رئيساً على يهود الفسطاط سنة ١١٧٢ ب - م . (راجع Documents Paléographiques A. Merx. Hébraïques et Arabes 1894 p 39.

(وارجع مجلة Jewish Quarterly Review, Vol. VIII, p. 554.

(٢) רשומה ראשונה משה הרב דודל בישראל.

(راجع مقالة Kaufmann المذكور أعلاه من ٢١٥ - ٢١٦.

(٣) فكتاب السراج ينقل الآباء فصل ٤ .

وإذا كان لم يظهر لطائفة اليهود بخسر من النفوذ — شيء يعتد به — على طوائف بقية البلدان إلى زمن موسى ، فإنها قد أصبحت في عهده قبلة أنظار اليهود في الغرب والشرق ، وأخذ العلماء يقدون إلى مصر من جميع النواحي لرؤيته والارتشاف من عذب مناهله .

وكان موسى قد احترف الطب العملي منذ غرق أخوه في البحر الهندي ، وأصبح « أوجد زمانه في صناعة الطب وفي أعمالها »^(١)

ويلوح للعالم ماكس مايرهوف اعتماداً على ما فهمه ، ماقرأه في كتاب القبطي ونصه : « وقد راموا استخدام موسى بن ميمون في جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك الفرنج بصقلان فإنه طلب منهم فاختاروه فامتنع من الخدمة والصحبة لهذه الواقعة » . أن ابن ميمون كان من أطباء العاضد لدين الله ، أما نحن فنعتقد أن الذي يفهم من هذا النص هو أن موسى أصبح بعد انتظامه في سلك الطب مشهوراً في البيئات الطبية دون أن يدل ذلك على اتصاله بمحاشية الملك العاضد الفاطمي^(٢) .

وقد وصل صيته الطبي إلى القاضى الفاضل عبد الرحيم بن علي اليبسالى الذى كان وزيراً عند صلاح الدين يوسف بن أيوب فقرر لموسى راتباً ومازال كذلك في دار السلطان إلى أن أصبح الطبيب الخاص للملك الأفضل نور الدين أبي الحسن على بن صلاح الدين الذى تولى حكم مصر بعد وفاة أخيه الملك العزيز سنة ثمان وتسعين ومائة وألف ، وكانت مدة استيلائه على ديار مصر سنة واحدة وثمانية وثلاثين يوماً^(٣) ، وقد تزوج موسى بأخت أبي للمالى اليهودى ، وكان كاتباً عند

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ من ٤٩٠ .

(٢) في المجلة Max Meyerhof : L'Oeuvre médicale de Maimonide Archeion Archivio di storia della scienza. Vol. XI. Anno. 1926. p. 138.

(٣) راجع أخبار الأفضل من كتاب تاريخ الكامل لابن الأثير الجزرى طبع مصر =

أم الملك الأفضل ، وتزوج أبو المالئ أخت موسى^(١).

وقد رزق موسى منها بولد واحد ؛ وكان إذ ذاك في الحسین من عمره ، وابنة واحدة . أما البنت فقد توفيت في حداثة سنها ، وأما الولد واسمه إبراهيم فقد عُني أبوه بربيته عناية فائقة ؛ فحقق له ابنه ما كان يصبو إليه بأن أصبح عالماً يهودياً عظيماً ، وطبيباً نفاسياً يشار إليه بالبنان^(٢).

== سنة ١٣٠٣ ج ١٢ ص ٥٤ — ٥٥ و ص ٩٠ — ٩١ . وكتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للقرنزي طبع مصر سنة ١٩٣٤ ج ١ قسم أول ص ١٤٥ — ١٥١ و ص ٢١٦ — ٢١٧ . وكتاب الخطط للقرنزي ج ٣ ص ٣٨٢ . وكتاب المختصر في أخبار البصر لأبي الفدا طبع مصر سنة ١٣٢٥ ج ٣ ص ٧٠ و ص ٨٧ و ص ٩٥ . وكتاب القس في أخبار القديسين لبد الله محمد القرشي الأصفهاني طبع لتدريج بمدينة لندن سنة ١٨٨٨ ص ٤٦٥ . وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة وستنفيلد (Wüstenfeld) ج ٢ ص ٣٥٣ . وكتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل تأليف أبي اليمين مجير الدين الخليلي طبع مصر سنة ١٢٨٣ ج ١ ص ٣٥٠ — ٣٥٣ .

(١) تاريخ الحكماء للقفطي ص ٣١٩ .

(٢) ولما إبراهيم بن موسى في الخامس عشر من شهر يونيو سنة ١١٨٦ ب : م ، ولما بلغ أشبهه أخذ الوالد ينظر إليه نظرة إعجاب كما ينظر إلى صديق يحب لأرائه حساباً ، وقيل أن يبلغ العام التاسع عشر من عمره كان اليهود في البلدان المختلفة تتجه إلى أن يتخلف والدهم في رئاسة الطائفة بمصر (مجلة J. Ou. R. القورة الحديثة ج ١ ص ٥٤) وقد لقب إبراهيم القانت (קאנט השרם ص ٢٢٠) .

وقبل أن ينتقل موسى إلى جوان ره اختير إبراهيم لمنصب زعامة الطائفة وبق فيها إلى أن اصطفاه الله .

ولاحترافه صناعة الطب اختاره الملك الكامل طبيباً له ، وغول عنه ابن أبي أصيبعة : وكان إبراهيم بن موسى طبيباً مشهوراً ، طالماً بصناعة الطب ، جيداً في أعمالها ، وكان في خدمة الملك الكامل محمد بن أبي بكر بن أيوب ، ويتردد أيضاً إلى اليلارستان الذي بالقاهرة من القصر وسالج للرضى فيه ، واجتمعت به في سنة إحدى وثلاثين أو اثنتين وثلاثين وستائة بالقاهرة — وكث حينئذ أطب في اليلارستان بها — فوجدته شيخاً طويلاً نحيف الجسم حسن المشرة لطيف الكلام متميزاً في الطب (عيون الأنبياء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١١٨) .

وكان قد زاره يهودا حريزي بمدينة وجيزة من وفاة والده فكتب عنه ما يأتي : أما إبراهيم بن موسى فانه مع صغر سنه ، فان أعماله تدل على عظم هسه ، وإن ما توفر له من

أما قيام موسى بعمل الطبيب الخاص في قصر الملك الأفضل على بن صلاح الدين يوسف ؛ وهو أكبر أولاد أبيه فلم يشغله عن أن يعالج المرضى على اختلاف ملهم ومحلم ، كما لم يعقه عن التدوين والتصنيف ، ويقول ابن ميمون

== المعلومات في أيامه القليلة يربو كثيراً على علم الأخبار .

وكان قصباً ، ألف كتابه « كفاية المايدين » في الفقه الاسرائيلي باللغة العبرية ، ومع أن الكتاب كان قد نسخ عدة مرات وأرسل إلى البليان المختلفة ، لم يصل إلينا منه إلا بعض المقطعات (M. Steinschneider : Die Heb. Uebersetzungen. p. 406. Die arabische Lit. der Juden p. 221)

على أن التأخرين من كتاب اليهود من دونوا في التفسير والفقه حلوا من هذا الكتاب نقولات جمة وكان ذلك من أم الأسباب التي أدت إلى ضياع النص الأصلي لهذا الكتاب .

ولما ثارت الفتنة على والده بعد وفاته — كما يتضح ذلك فيما بعد — نهض لإبرهيم فدافع عن مصفات والده دفاعاً جريئاً وأجاب على مطاعن العالم العراقي دانيال تلميذ شموئيل بن علي رئيس المدرسة الدينية ينفاد ، ومع أن بعض علماء ذلك العصر حرصه على دانيال هذا بأن ينسب عليه لئنة التحريم ، فانه امتنع اعتقاداً منه بعدم لياقة ذلك في مهاجمة من ينتقد أو يطعن في والده .

ثم لما كثرت أعداء موسى في جنوب فرنسا ، وأخذ بعض علماء اليهود يحاربون كتاب « دلالة المايرين » ويطلبون حرقه كتب لإبرهيم رسالة سماها « الكفاح في سبيل الله » (ספר הכוח) وقد طبعت مع مجموعة رسائل موسى بن ميمون (קובץ מ' ٣ ص ١٥ — ٢١) فند العلماء من الذين دافوا عن نظريات موسى بن ميمون (קובץ מ' ٣ ص ١٥ — ٢١) فند فيها مطاعن أعداء والده ، وكذلك بدأ يدون تفسيراً للتوراة ولكنه لم يكمله بسبب انهماكه في الأعمال الطبية الكثيرة وقد سماه باسم « كتاب الحوض » والذي وصل إلينا منه يدل على إلمام لإبرهيم بالأسما كثيراً بأدب التفسير للكتاب المقدس ، ولم يهمل أن يجمع فيه كثيراً من آراء والده ووجه ميمون بن يوسف .

وكذلك ألف رسالة باسم « تاج المارفين » ضاعت بأكلها كما ضاع كل ما ألفه في علم الطب وجل رسالته التي وجهها إلى عطاء اليهود في عصره .

وقد عاش حوالي إحدى وخمسين سنة وتوفي في ١٧ من شهر ديسمبر سنة ١٢٣٧ ، وقد رئاه أحد المعاصرين له بمدينة بغداد رئاه يدل على مكانته العظيمة عند اليهود في الشرق في ذلك الوقت (راجع مونتسكيو : نأوني بذكر أئوي حקמות דמאונים ص ٩ . העוסף להבנת ישראל ص ٦٦ ص ١٢٢ . وكتاب ראובן מרגליות : חידושות רבנו אברהם מטטון בן דרמכם רבוב תריץ-תרצ"א ص ١ — ٢٠ J. Münz : Moses ben Maimon p. 308 — 316)

في رسالة إلى شموئيل بن تبون يوتنها في أخريات أيامه : « ... ومسكني بمصر
ومسكن الملك بالقاهرة ، وبيعتا بنحو مئتي الف دينار ، وأقابل الملك في ساعات
الصباح ، أما إذا كان هناك مريض في قصر الملك من أبنائه ، أو من نسائه ، أو من
أحد رجال حاشيته فإني أمكث أكثر ساعات اليوم بالقصر ، ومجمل القول أنني
أبكر صباح كل يوم إلى القاهرة . أما إذا لم يطرأ طارئ فأعود إلى مصر بعد الظهر
وأصل إلى منزلي متعباً وجائعاً وأجد على المقاعد خلقاً كثيراً من المسلمين واليهود
منهم الوجه والعامي ؛ كما أن منهم القاضي والشرطي ، ومنهم الصديق والعدو ،
وبعد أن أترجل عن الدابة أغسل يدي ثم أخرج لمقابلتهم والاستئذان في تناول
الطعام الخفيف ، ثم أخرج إليهم لأداويهم ولكتابة أوراق الأدوية ، وهكذا
لا ينقطع وفود الزائرين قبل دخول الليل بساعتين أو نيف ، وهم من الذين يأتون
للسؤال في موضوعات الشريعة وأجيبتهم وأنا مضطجع على السرير من شدة التعب
والضعف (١) » .

وفي خطاب إلى تلميذه يوسف بن عقين يذكر موسى ما يأتي : « ... وأعلمك
أنه قد حصلت لي شهرة عظيمة في الطب عند الكبراء مثل : قاضي القضاة ،
والأمراء ، ودار القاض ، وغيره من رؤساء البلد ؛ فمن لا ينال منهم شيء ...
فكان هذا داعياً لقضاء الأيام في القاهرة لزيارة المرضى . حتى إذا ما انتهى كنت
متعباً ، وإن أمكنتني الفرصة طالمت في كتب الطب ما أحتاج إليه وأعلمك تعلم
صعوبة ذلك عند من له دين وتحقيق ؛ ويريد أن لا يقول شيئاً إلا وهو يعلم له
دليلاً وأين قيل ووجه القياس في ذلك ، وكان ذلك داعياً أيضاً إلى أني لا أجد

(١) يسر عن مسافة السبت بكلمة חצות שבת وهو قدر ١٢٠٠ متر

(٢) קובץ אנציקלופדיה הרמב"ם ٢ ص ٢٨ ب .

ساعة أنظر فيها شيئاً من أمور شرعية ولا أقرأ إلا يوم السبت فقط ، وأما سائر العلوم فليس لها عندي وقت ... وقد تأذيت كثيراً جداً من هذا الباب ^(١) .
وكان القاضي السعيد بن سناء الملك هبة الله شاعر السلطان صلاح الدين وأولاده ، وشاعر القاضي الفاضل قد عرف موسى بن ميمون ومدحه في قصيدة ميمية يقول فيها :

أَرَى طِبَّ جَالِيئُوسٍ لِلْجَنَمِ وَخَدَهُ وَطِبَّ أَبِي عِمْرَانَ لِلْعَقْلِ وَالْجَنَمِ
فَلَوْ أَنَّهُ طِبَّ الزَّمَانَ يَطْلُهُ لِأَبْرَأَهُ مِنْ ذَاكَ الْجَهَالَةِ بِالْعِلْمِ
وَلَوْ كَانَ يَذَرُ النَّيْمَ مَنْ يَسْتَطِيعُهُ لَمْ لَهُ مَا يَدْعِيهِ مِنَ النَّيْمِ
وَدَاوَاهُ يَوْمَ النَّيْمِ مِنْ كَلَفٍ بِهِ وَأَبْرَأَهُ يَوْمَ السَّرَارِ مِنَ السُّقْمِ ^(٢)

وكان آخر ما أملاه موسى بن ميمون رسالة للعلاء اليهود بمدينة لاونيل بفرنسا يمدحهم فيها ويقول إن المتاعب العلمية والمرض قد أضلّا جسمه ولم يستطع الخروج من داره وهو يرى أن العلم قد هجر الديار الأندلسية وجميع الأقطار الشرقية ولم يبق من حاملي الحضارة اليهودية غير يهود جنوب فرنسا ^(٣) .
وكان القاضي الفاضل قد عاده في أثناء مرضه ^(٤) .

(١) راجع مقالة العالم مونتج Sur Joseph ben Jehouda: Journal Asiatique 1842, Juillet. p. 22.

(٢) راجع ديوان ابن سناء للملك بنار الكتب المصرية ص ١١٣ تجديف البيت الأول والثاني ، أما الأبيات الأربعة فوجودة في ديوانه بمكتبة الأزهر الشريف ص ٢٣٠ ، وفي كتاب عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١١٧ ، والكاف شيء يلو الوجه كالسمسم وعرف بالشمس ، وسرار الشهر آخر ليلة منه

(٣) קובץ אמרות ודרכים ج ٢ ص ٤٤

(٤) راجع كتاب رد على أهل القعة لمؤلفه غازي بن الواسطي في مجلة :

Journal of the American Oriental Society. Vol. 41. p. 397

وقد توفاه الله يوم الاثنين الثالث عشر من ديسمبر من سنة أربع ومائتين.
وألف ب. م. وقد حملت جثته إلى طبرية بفلسطين ودفن هناك بين قبور عظماء
بنى إسرائيل^(١).

(١) تاريخ الحكماء للقفطى ص ٢١٩ ، ١١٦٥-١١٦٦ م ص ٣٠ — ٣١ في المهد.
الأخير نصر كامنكا أحد علماء اليهود بمدينة فينا رسالة قال فيها إنه يشك في أن يكون ابن
ميمون قد حمل من مصر إلى فلسطين للدفن ، ويستدل بأن جميع مدونات معاصريه لم تذكر
هذه الرواية مطلقاً ، وهو يجب من أن يكون قد نقل جسمه من القسطنطينية إلى طبرية ، ولم
يأت لهذا الحادث أقل ذكر في كتاب عبري أو رسالة يهودية ظهرت في سنة ١٢٠٤ أو ١٢٠٥
ويشير إلى أن سامحيم يهوديين وما شموئيل بن شمشون الذي زار طبرية سنة ١٢١٠ ، ومحبوب
ابن تانثيل الذي وصل إليها بعد مدة وجيزة لم يذكر قبر ابن ميمون ، ويقول إن أول من
ذكر قبره بين قبور أولياء اليهود سامح زار طبرية سنة ١٢٥٨ أى بعد مرور نيفه
وخمسين سنة من وفاة ابن ميمون .

A. Kaminka : Moses Maimonides als Geistiger Führer in
unserem Zeitalter. Wien, 1926. p. 19.

(وراجع للسالم المذكور المقالة بجمعية الدراسات ١٦ حشون ١٢١٤) ولكن العلامة
يعقوب طوليدانو نهض للدفع عليه وقال إن عدم نفي السامحيم المذكورين لذكر قبره
يرجع إلى احتمال أنها كانت من أعدائه فأكثرت السكوت ، أو أن رفات ابن ميمون لم تكن
في أرض طبرية في ذلك الحين لاحتلال بقائها في مصر زمناً طويلاً في مسجد بحارة اليهود ،
وجميع مدونات النصف الثاني من القرن الثالث عشر ثبت وجود قبر ابن ميمون بطبرية كما أن
حفيد داود بن إبراهيم حضر اجتماعاً على قبره بفلسطين في ذلك الحين ، فليس من القول أن
يخسر حفيد على قبره دون أن يتأكد من أنه هو ، ولم يظهر هنا الشك في خلال القرون
السبعة الماضية منذ وفاة ابن ميمون في كتاب من الكتب السرية مطلقاً (راجع جريدة ١٢١٦
١٢١٧ ح ٢٣١٠ . أرسل إلينا العلامة يعقوب طوليدانو قصاصة فيها مقاله المطبوعة ولم يبين عدد
الجزئية المذكورة) وكذلك فند السالمان باروخ طوليدانو (جريدة الدراسات ١٦ حشون ١٢١٤).
وميتائيل الكاهن براور (جريدة الدراسات ١٦ ح ٢٣١٠ ح ٢٣١٤) كراء كامنكا فقد ذكر
الأول أن داود حفيد الفيلسوف دفن قرب قبر جده بطبرية ، وقد وجدت كتابة على قبره في
المهد الأخير وهلت إلى متحف الطائفة الاسرائيلية بالقاهرة .

ونحن نميل كثيراً إلى أن رفات موسى نقلت إلى طبرية ، ودليلنا على ذلك ما يقوله
القفطى في كتابه « تاريخ الحكماء » الذي صنفه بين سنة ١٢٢٤ — ١٢٢٩ عن دفن ابن
ميمون بطبرية (راجع مقدمة الملم August Müller عن زمن تأليف كتاب تاريخ الحكماء.
في صدر الكتاب ص ١٠) .

وقد ارتفع العويل ؛ وعمّ الحزن في جميع البلدان التي عاشت فيها طوائف يهودية على وفاته ؛ وقيل فيه كثير من الرثاء حتى ذاع المثل في ذلك الوقت : من موسى إلى موسى لم يبق مثل موسى (משנה ועד משנה ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠) يشيرون بذلك إلى أنه منذ عهد موسى بن عمران إلى عهد موسى بن ميمون لم يبق مثل موسى بن ميمون .

وهناك بحارة اليهود بالقاهرة معبد يعرف بكنيسة موسى بن ميمون ، وهو من أجل المعابد وأقدمها وله منزلة عظيمة في قوس الشعب الإسرائيلي . تقام فيه صرة في السنة صلاة للترحم على نفسه ، ويرزعون أن جثته بقيت فيه جملة سنين في تابوت مقل ؛ إلى أن نقلت إلى فلسطين ، ولا تزال العامة من اليهود تأتي بالمرضى للمبيت بهم في الحجرة السفلى من المعبد اعتقاداً منها أن هذا المكان المبارك يشفيها من كل داء .

ويقول يوسف سميرى إن موسى بن ميمون دُفن في معبده الذي يعرف بكنيسة يهود المغرب ، ثم حملوه إلى فلسطين حيث دفنوه بطبرية ... وإلى يومنا له مقام إعظام في المعبد المذكور ^(١) .

وعلى العموم لو كان موسى بن ميمون مدفوناً في مصر لعرف اليهود موضع قبره ، ولكانوا يحجون إليه كما يحجون إلى قبور غيره من الأولياء ، وعدم معرفتهم له يدل على أنه دفن في نهاية الأمر خارج الحدود المصرية .

والواقع أن وفات موسى بقيت مدة من الزمن بأرض مصر مدفونة في تابوت تحت معبد يحيى اليهود حتى تبيأت الأحوال واستمرت فتمت إلى طبرية .

ويذكر القفطي أن وفاة موسى بن ميمون كانت في غضون سنة خمس وستة ، وهذه السنة توافق سنة تسع ومائتين وألف من الميلاد ، لا سنة أربع ومائتين وألف (راجع كلمة الأستاذ مضطفي عبدالرازق عن موسى بن ميمون في حفلة أول أبريل سنة ١٩٣٥ بدار الأوبرا الملكية بالقاهرة في جريدة الشمس ٣٠ أبريل سنة ١٩٣٥) .

وليس هذا الخطأ متصداً من القفطي وإنما يرجع إلى أنه استقى عن موسى بن ميمون معلومات غير وثيقة كما سنذكره فيما بعد .

و إلى يومنا يقيم اليهود في كل سنة حفلة تذكارية يوم وفاته ؛ ومع أنه مر سبعة قرون منذ انتقل من دار الفناء إلى دار الخلود لا يزال اليهود يقدون من جميع نواحي المعمورة إلى طبرية لزيارة ضريحه .

وقد نقش أنصاره على قبره بطبرية الكتابة الآتية : « دُفن في هذا القبر معلمنا موسى بن ميمون مختار الجنس البشري » . ولم يرض رجال المعارضة من اليهود عن هذه الكتابة ؛ فأوعزوا إلى أحد الكتاب ، وهو المعروف بسليمان قصير القامة (שלמון קציר) بأن ينقش خلسة على قبره كتابة أخرى نصها : « دُفن في هذا القبر موسى بن ميمون الطريد والمحروم والكافر » ^(١) .

هاتان الكتابتان اللتان تعبران عن عواطف طائفتين متنازعتين أكثر من أى أمر آخر تينان مبلغ الكراهة التي كانت بين أنصار موسى بن ميمون وأعدائه وهي عداوة شغلت أغلب المصور منذ وفاة موسى بن ميمون إلى زمن غير بعيد من عصرنا .

ولعل من الوفاء له ما فعله الآن أهل قرطبة من إطلاق اسم موسى بن ميمون على الشارع الذي وُلد فيه تعظيماً لذكراه ، ورفعاً للأندلس التي أنجبته (Calle de Maimonides)

مسألة إسلام أسرة ميمون بن يوسف قبل استيلائها مصر

ليس في جميع المصادر اليهودية أقل إشارة إلى إسلام أسرة ميمون في الأندلس أو في المغرب الأقصى ، وقد مرت قرون كثيرة استمر فيها النضال الشديد بين أنصار موسى بن ميمون وأعدائه وفي أثناء هذه الحملات الشعواء لم يرم أحد موسى

(١) שלמון קציר : הקדמה طبع أستخدم ص ٢٣ ب

بأنه خرج على دين أسلافه في أي مرحلة من مراحل حياته .
أما في سنة ١٧٠٧ ب . م . فقد نشر العالم بسناج ^(١) اعتماداً على ما ورد في كتاب تاريخ مختصر الدول لأبي الفرج اللطى المعروف بابن العبري ^(٢) أن أسرة ابن ميمون أسلمت في أثناء إقامتها بالأندلس .

وقد أدى انتشار هذا الخبر في الأندية العلمية اليهودية إلى فتنة أدبية انقسم للمؤرخون من أجلها إلى فئتين : الفئة الأولى تناصر العالم بسناج وتجميع على ذلك أدلة مختلفة من مصادر شتى ، ومن مؤلفات موسى بن ميمون نفسه ، وكانت الأخرى تنقد زعم الفئة الأولى بكل ما أوتيت من حماسة وبرهان ، وعلى كل حال أنه مما لا شك فيه أن هذه المشكلة أوجدت حركة مباركة وعناية زائدة بين مؤرخين كثيرين هي البحث الفصل الدقيق في حياة ابن ميمون ، وفي المشاكل المختلفة في حياة اليهود في ذلك العصر ، وفي حياة الإسلام بالأندلس والمغرب الأقصى أيضاً .

فلنبداً إذاً بالبحث في الراجع العربية التي كانت السبب في ظهور هذه المضافة العلمية ، ثم نتقل إلى سرد نظريات الفئتين المتنازعتين من مؤرخي اليهود حتى تتمكن من الوقوف على مبلغ ما في هذه الرواية من الصحة والمبالغة .

يقول أبو الفرج اللطى ^(٣) : « . . . وفي سنة خمس وستائة مات موسى بن

(١) Basnage : Histoire des Juifs depuis Jésus Christ (١) Jusqu'à présent. Tome V. P. 1616 ; Abulpharage dit même que Maimonide changea de religion et qu'il se fit Musulman jusqu'à ce qu'il eût mis de l'ordre à ses affaires ; il passa en Egypte pour y vivre en liberté. Ses amis ont nié la chose.

(٢) وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة سنة ١٦٦٣ ب . م . بكسفورد بالعربية واللاتينية طبعه العالم بوكوك .

(٣) غريغوريوس أبو الفرج بن هرون المعروف بابن العبري ، توفي في حدود سنة

حينون اليهودى الأندلسى ، وكان قد قرأ علم الأوائل بالأندلس وأحكم الرياضيات وقرأ الطب هناك فأجاده علماً ولم يكن له جسارة على العمل وأكره على الإسلام فأظهره وأسرَّ اليهودية ، ولما أُلزم بحجرات الإسلام من القراءة والصلاة فعل ذلك إلى أن أمكنته الفرصة فى الرحلة بعد ضم أطرافه ؛ فخرج من الأندلس إلى مصر ومعه أهله فنزل مدينة القسطنطينية بين يهودها فأظهر دينه وارتقى بالتجارة وما يجرى مجراها ، ولما ملك العزيز مصر واهضت الدولة العلوية اشتمل عليه القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البيسانى ؛ ونظر إليه وقرر له رزقاً ، وكان يشارك الأطباء ولا يتفرد برأيه لقلته مشاركته ، ولم يكن وفقاً فى المعالجة والتدبير^(١) .

وكان علماً بشريعة اليهود وصنف كتاباً فى مذهب اليهود سماً بالدلالة ، وبعضهم يستجيده وبعضهم يذمه ويسميه الضلالة ، وغلبت عليه النزعة الفلسفية وصنف رسالته فى المعاد الجسماني وأنكر عليه مقدمو اليهود فأخفاها إلا عمن كان يرى رأيه ، ورأيت جماعة من يهود بلاد الفرنج التمس^(٢) بأنطاكية وطراباس يلغونه ويسمونه كافراً ، وله تصنيفات حسنة فى الرياضيات ومقاربة فى الطب ، وابتلى فى آخر أيامه برجل من الأندلس قميّه يعرف بأبى العرب وصل إلى مصر وحاققه على إسلامه ورام أذاه فنفعه عنه القاضى الفاضل وقال له : رجل يكره لا يصح إسلامه شرعاً ، ولما قربت وفاته تقدّم إلى تخليقه أن يحملوه إذا انقطع راحته إلى بحيرة طبرية فيدفنوه هناك لما فيها من قبور صالحهم ؛ ففعل به ذلك^(٣) .

(١) على أن ما وصل إلينا من رسائل ابن ميمون يناقض ما جاء عند أبى الفرج والقفطى من أنه كان يمارس الطب عملياً وكان المرضى من جميع النحل يجتمعون إليه للاستشفاء وكذلك يشهد له ابن أبى أصيبه بأنه كان أوحده زمانه فى أعمال الطب .

(٢) التمس بالضم السجدة فى النطق والتقى من لا يفصح شيئاً .

(٣) تأريخ مختصر الدول لابن العبري طبع بيروت سنة ١٨٩٠ ص ٤١٧ — ٤١٨ .

وكان ابن العبري قد نقل عن كتاب تاريخ الحكماء القفطي ما ذكره عن موسى بن ميمون .

على أننا إذا رجعنا إلى ما ذهب إليه القفطي في هذا الصدد لا يمكننا أن نعرف منه هل أخذ كلامه هذا عن روايات متداولة على ألسنة الناس من اليهود والمسلمين أو عن معلومات مدونة اقتبس منها ما شاء ، ويقول القفطي : « . . . وكان موسى بن أظهر الإسلام بمدينة قرطبة وأقام ، ولما أظهر شعار الإسلام ألزم بحزبياته من القراءة والصلاة . فعقل ذلك إلى أن أمسكته الفرصة في الرحلة بعد ضم أطرافه في مدة احتملت ذلك وخرج عن الأندلس إلى مصر ومعه أهله ونزل مدينة القسطنطينية فأنظر دينه وسكن محلة تعرف بالمصبية^(١) وارتقى بالتجارة في الجواهر وما يجري مجراها وقرأ عليه الناس علوم الأوائل ، وذلك في آخر أيام الدولة المصرية العلوية وراموا استخدامه في جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك الفرنج بسفيلان فإنه طلب منهم طبيباً فاختاروه فامتنع من الخدمة والصحة لهذه الواقعة وأقام على ذلك^(٢) ، ولما ملك المعز مصر واقطعت الدولة العلوية اشتغل عليه القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيهقي ونظر إليه وقرره له رزقاً ؛ فكان يشارك الأطباء ولا يتفرد برأيه لقلة مشاركته ، ولم يكن وقفاً في المعالجة

(١) ولها المصيبة المذكورة عند القرزى وابن دقاق كما جاء ذكر ذلك فيما مضى .

(٢) ولم يذكر القفطي اسم ملك الأفرنج الذي كان في حاجة إلى طبيب مصري ، ولم تذكر لنا المصادر الأوروبية عن ذلك شيئاً ، فإذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا أن ملوك الفرنج الذين حكموا فلسطين منذ استوطن موسى بن ميمون مصر إلى يوم حطين الذي وقع فيه آخر ملوك بيت المقدس من الصليبيين في أيدي المسلمين كانوا أربعة : أولهم للملك بن بردويل الثالث وقد توفي سنة ١١٧٣ ، والثاني بردويل الرابع وقد توفي سنة ١٢٨٥ ، والثالث بردويل الخامس وقد توفي سنة ١١٨٦ ، وكان راجعهم وآخرهم جوبنا من لوسينيان (راجع Chwolson : Literaturblatt des Orients. - 1846. No. 20. p. 348 .

والندير^(١) وتزوج بمصر أنجاً لرجل كاتب من اليهود يعرف بأبي للمالي كاتب
أم نور الدين على للدعو بالأفضل بن صلاح الدين يوسف بن أيوب وأولدها ولداً
هو اليوم طيب بعد أبيه بمصر، وتزوج أبو للمالي أخت موسى وأولدها أولاداً
منهم أبو الرضى طيب ساكن عاقل يخدم آل قليج أرسلان ببلاد الروم . ومات
موسى بن ميمون بمصر في حدود سنة خمس وستائة ، وتقدم إلى خلقه أن يحمله
إذا قطعت راحته إلى بحيرة طبرية ويدفونه هناك طلباً لما فيها من قبور بني
إسرائيل ومقدمهم ، فعمل به ذلك وابتلى في آخر زمانه برجل تقيه من
الأندلس يعرف بأبي العرب ابن معيشة وصل إلى مصر واجتمع به وحاققه على
إسلامه بالأندلس وشنع عليه . ورام أذاه ففنع عنه عبد الرحيم بن علي الفاضل
وقال له : رجل مكروه لا يصح إسلامه شرعاً^(٢) .

ولا نعلم هل اتصل القفطى بمصر بموسى أم لم يتصل حتى نعلم قيمة
مادونه عنه .

على أنه ليس من الضروري أن يكون القفطى قد لفق خبر إسلام أسرة
موسى بن ميمون وقصة أبي معيشة من تلقاء نفسه ، ولكنه قد يكون وصل إليه
من مصدر مجهول ، وليس من البعيد أن يكون أعداء موسى من اليهود هم الذين
نشروا تلك الأراجيف بين الجماهير حتى تنفر من مصنفاته ؛ على أنه لم يجرؤ أصحاب
هذه الأراجيف والإشاعات — على فرض أنهم كانوا من اليهود — أن يتكلموا
نظرياتهم ، لأنه ليس لدينا إلى اليوم في كل ما كتب عنه أقل إشارة إلى إسلام

(١) نقسنا يناقش مذكره القفطى نفسه في أن الاختيار وقع على موسى المعالج
ملك الأفرنج .

أسرته أو إلى رواية أبي معيشة لا تليحاً ولا تصريحاً ، لا في مقالات أنصاره
ورسائلهم ولا مقالات أعدائه .

وهناك رأى آخر للعالم مونك يقول فيه : ربما كان أبو الحجاج يوسف بن
عقنب من تلاميذ موسى هو الذى أفضى بأخبار إسلام أسرة أستاذه لصديقه
الحكيم القفطى ^(١) .

والمرجع العربى الثانى الذى يشير إلى إسلام ابن ميمون هو كتاب « عيون
الأنباء في طبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة الذى عاش بين سنة ٦٠٠ إلى ٦٦٨ هـ
وقد ورد فيه ما يأتى : « هو الرئيس أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي اليهودى ،
عالم بسنن اليهود ويتمد من أخبارهم وفضلائهم ، وكان رئيساً عليهم في الديار
المصرية ، وهو أوجد زمانه في صناعة الطب وفي أعمالها ، متفنن في العلوم ، وله
معرفة جيدة في الفلسفة ، وكان السلطان الملك الناصر صلاح الدين يرى له
ويستطبه ، وكذلك ولده الملك الأفضل على ، وقيل إن الرئيس قد أسلم في المغرب
وحفظ القرآن واشتغل بالفقهاء ، ثم إنه لما توجه إلى الديار المصرية وأقام ببسطاط
مضراوتد ... » ^(٢)

لماذا يكتفى ابن أبى أصيبعة بكلمة « وقيل » مع أنه قد أقام بمصر مدة طويلة
وعاشر إبراهيم بن الرئيس موسى ؟ ولم لم يبحث عن كذب هذه الشككة ؟ وهل
كانت « وقيل » التى وردت في عبارته نتيجة للأراجيف التى لم يجرؤ الناس على
التصريح بها خوفاً من أن تؤدي إلى فتنة بين اليهود أنفسهم ؟

Notice sur Joseph ben Jehouda, Journal Asiatique 1842 (١)

Juillet 1—70.

(٢) عيون الأنباء ، طبع العالم ميل سنة ١٨٨٦ ج ٢ ص ٤٩٠ .

ثم لا يذكر ابن أبي أصيبعة قصة أبي العرب ابن مغيثة كما أنه لم يذكرها مطلقاً فتكيف يمكننا أن نقول ذلك، يحدث مثل هذا الحادث بمصر ويقيم ويقيم الطائفة الإسرائيلية، وطبيب الملك الأقل بجمعة الردة من الدين دون أن يكون لذلك رجعة في الدوائر الإسلامية للضربة. إن هذا نفسه يدل على أنه لم يكن شاجد غيان لهذه الحادثة بل وصلت إليه عن طريق الرواة.

والعالم عبد الطيف البغدادي الذي وصل إلى مصر سنة ١١٩٩ يقول ما يلي:
وكان قتيبي في مصر ثلاث أشهر: يأسين السخاني والرئيس موسى بن ميمون اليهودي، وأبو القاسم الشارعي، وكلهم جاورني في ذلك الوقت. فوجدته فاضلاً في النفاة، قد غلبت عليه الرئاسة وجده أرباب الدنيا. وعمل كتاباً لليهود سماه كتاب الدلالة وأمن من يكتبه بغير العلم الرباني وقت عليه فوجدته كتاب سوء ^{يعمل} أصول الشرائع والعقائد، بما كان أنه يغفلها (١).

وبذلك يكون العالم البغدادي قد حكم حكماً قاسياً على كتاب الدلالة والمؤلفين، فكيف لم يذكر كلمة كثيرة أو صغيرة عن حادثة أبي مغيثة لو كانت صحيحة؛ مع أنها كانت أحدث في عمره واتقاده من كتاب الدلالة المذكورين. ثم إن أعداء موسى من اليهود لم يحجبوا عن القريب إلى نفس الدومينيقي والإلحاح عليهم في إحراق كتبه كما يتضح ذلك فيما بعد. فهل من المقول أن يفلتوا هذه الحادثة مع ما فيها من إثارة لنفوس الجماهير اليهودية في البلدان المحيطة عليه.

(١) عبد الطيف البغدادي في مصر، طبع مطبعة الحلة الجديدة بالقاهرة سنة ١٣٠٥.
لأنباء ج ٢ ص ٢٠٥.

ولنا ملاحظة أخرى على القفطى صاحب المصدر الوحيد لحكاية
أبى الرب ابن معيشة فهو يقول إن موسى نزع من الأندلس إلى مصر مباشرة ،
والواقع أن الأمر ليس كذلك ؛ إذ أن موسى هاجر من قرطبة إلى الريف بالأندلس
وأقام بها من سنة ١١٤٨ إلى سنة ١١٦٠ بعد أن فتحها أنصار ابن تومرت . ثم
هاجر إلى المغرب وأقام به إلى سنة ١١٦٥ . ثم نزع إلى فلسطين فصر ؛ فن هنا
نلم أن القفطى لم يستمد معلوماته عن موسى من مصادر موثوق بها .

والذى لا شك فيه أن أسرة ابن ميمون مكثت على دين أسلافها طيلة
الأعوام التى أقاموها بالريف ، أى حوالى ثلاث عشرة سنة بعد خروجهم من قرطبة
ولم يكونوا ممن مكثوا بقرطبة وتظاهروا بالإسلام .

وعلى العموم إن معلومات القفطى التاريخية عن ابن ميمون غير كافية
وأننا ذكره عن مؤلفاته كان عن طريق السماع من أعدائه من اليهود يدل على
ذلك قوله : « وغلبت عليه النحلة الفلسفية فصنف رسالة فى إبطال المعاد الشرعى
وانكر عليه مقدمو اليهود أمرها ؛ فأخفاها إلا عن من يرى رأيه فى ذلك »^(١) ،
وهذا هو ما دون فى كتاب ابن ميمون العبرى (مثنى التوراة) ، كما يأتى شرح
ذلك فيما بعد ، وهو كتاب لم يُنَسخ للقفطى أن يطلع عليه بنفسه .

وكذلك قل ابن العبرى عن القفطى دون أن يتبصر فيما قل ؛ بل
اكتفى بالسماع دون البحث فى مؤلفات ابن ميمون .

وقد ذكر جلال الدين بن الصفا خليل بن أبيك الصفدى الذى عاش بين
سنة ٦٩٦ — ٧٦٤ هـ قصة أخرى فى كتابه الوافى بالوفيات ، فقال إن موسى بن
ميمون كان يصلى مع المسلمين التراويح فى السفينة التى أقلته من بلاد المغرب

الأقصى إلى الشرق . ثم نزل إلى البر وسافر إلى دمشق حيث دعى إلى القاضي محيى الدين بن الزكى لما اشتد عليه مرضه في ذلك الحين ؛ فاجلج إلى أن أبل المريض إبلاً تاماً وأراد أن يجازيه فأبى ابن ميمون ؛ ولكنه عرض عليه أن يوقع على عقد بيت اشتراه بدمشق وقدم تاريخ الشراء خمس سنوات ولم يلتفت القاضي إلى ذلك ، ثم رحل موسى إلى مصر وأظهر يهوديته وأصبح طيباً في دار القاضي الفاضل إلى أن جاء بعض المسلمين من الذين نزحوا معه في السفينة من المغرب فحاقوه أمام القاضي الفاضل بسبب رده فأخرج موسى عقد البيت وقدمه إلى القاضي قائلاً إنه في السنة التي يزعم فيها أصحاب الدعوى بأنه اشتترك معهم في صلاة التراويح على ظهر السفينة كان بدمشق حيث اشترى فيها داراً ؛ فلما أطلع عليه القاضي عرف توقيع القاضي النمشى محيى الدين ، فلم يشك في أقوال طيبه فتركه ، وهكذا أخذ ابن ميمون بوساطة تقديم التاريخ نفسه من الهلاك^(١).

ويلاحظ العالم مرجوليوث على هذه القصة أن محيى الدين بن الزكى أصبح قاضياً في دمشق في سنة ٥٨٨ هـ وأن موسى وصل إلى مصر سنة ٥٦٣ هـ ولم يخرج منها إلى وفاته ، وأنه اتجه من عكا إلى بيت المقدس فالخليل فمصر ، ولم يزد دمشق مطلقاً . فلا يجوز إذاً أن يعالج موسى بن ميمون القاضي محيى الدين بن الزكى جساً وعشرين سنة قبل أن يتولى القضاء ؛ كما لا يجوز أن يذيل وثيقة رسمية بامضائه قبل وصوله إلى هذا المنصب .

ويتضح كذلك أن ابن ميمون وصل إلى عكا في شهر مايو من سنة ١١٦٥ وكان شهر الصيام في تلك السنة موافقاً لشهر يوليو — لا مايو — فكيف يشترك

(١) D. S. Margoliouth : The Legend of the Apostasy of

Maimonides. Jewish Quarterly Review. vol. XIII. p. 539—541.

موسى في صلاة الدوايح قبل حلول شهره^(١).

وكذلك يعتقد مرجوليوت أن الفرض من تلقيق هذه القصة لم يكن الخط من كرامة موسى أمام الجماهير اليهودية، وإنما كان هناك طائفة من الأطباء ذوي الأطلاع فاختلقوا هذه الرواية للثيل من كرامة الوزير عبد الرحيم بن علي النيسابى للقاضى الفاضل أمام رأى العام الإسلامى بمحاجته لطبيب ارتد عن دين الإسلام. وفي هذه المناسبة نريد أن نشير إلى رسالة فرنسية دمجها المرحوم العلامة أحمد زكى باشا عن طاس الشفاء للسلطان صلاح الدين بن يوسف الأيوبي ذكر فيها حادثة ابن ميمون مع أبى العرب ابن مغيثة قائلاً إن يهودياً كان قد أجبر على تغيير دينه بالأندلس وكان قد حفظ القرآن وأصبح عالماً ممتازاً في مذهب ابن مالك ولكنه بقى على دين أسلافه بينه وبين نفسه إلى أن قرأ من تلك الديار إلى مصر التي كانت قد أخذت بقطر وافر من الحزبة في أيام صلاح الدين وقد فتح اليهودى متجراً يبيع فيه مجوهرات وأصبح حاتونه شبه مدرسة اجتمع حوله فيها تلاميذه ليتلقوا عنه دروساً في الفلسفة والطب وعلوم الشريعة. وفي ذات يوم وصل أبو العرب ابن مغيثة من الأندلس إلى القنسطاط فعرف ذلك اليهودى فصاح بأعلى صوته أن الذى يجلس في هذا للتجسس مسلم ارتد عن دينه، فاجتمع حوله خلق عظيم، وسبق اليهودى إلى القاضى الفاضل حائفاً مذعوراً وهو بالبيت أشبه منه بالحى وقد عرف الحكم عليه قبل أن يفصل في أمره كما عرف ذلك بجمهور الناس لأن حكم الارتد عن الإسلام ليس خافياً. وأما القاضى الفاضل فإنه

(١) راجع مقالة العالم خولسون (Chwolson) في المجلة Literaturblatt des
الذى فيها عين التاريخ البلاد الوحدة موسى بن ميمون 351 — 342 p 1846
Oriens من الفرقة إلى المشرق.

بعد أن سمع كلام أبي معيشة نطق بالحكم : رجل مكروه لا يصح إبلانه .
هل تعلمون من كان ذلك اليهودي هو الخبير موسى بن مبيدون الذي أصبح طبيباً
خاصاً للملك صلاح الدين الأيوبي وأبنائه (١)

ومع أن العلامة أحمد زكي باشا قد اعتمد في سرد أخباره عن ابن مبيدون
على ما ورد عن القفطي فإنه قد نسي أن حادثة أبي العرب ابن معيشة وقعت في
أخريات أيام موسى وهو رئيس الطائفة الإسرائيلية وطبيب القاضي الفاضل
وأمره السلطان فأين الوصف عن القياسوف صاحب الجواهر الذي سبق برفقة
جمهور حافل إلى القاضي . هذه تفاصيل خيالية تصدر عن أديب في سرده روايات
قصصية لافي وصف حوادث تاريخية لم يذكرها غيره من المتقدمين والمتأخرين . . .
أما علماء اليهود الذين واقفوا على أن أسرة موسى أظهرت الإسلام فيتمددون
على ما ورد عن القفطي وابن أبي أصيبعة لأنهم يعتبرونها من التقات بحكم
وجودها في عصر موسى وبحكم تمككها من الاجتماع بمن كان على اتصال مستمر
به ، ثم يستشهدون بنصوص مختلفة من رسالة وضعها وهو بالقرب مدافماً فيها عن
إخوانه الذين اعتنقوا الإسلام رغم أنفسهم ويقولون إن من هذا النفاق شبه موافقة
على ما فعلوا ويستشهدون أيضاً بخطاب أرسله إلى رئيس طائفة اليهود بمكة يقول
فيه « إن الوشاة هموا بقتلى » قائلين إن هذه إشارة إلى ابن معيشة . . .

على أن ما ورد في الخطاب لا يدل مطلقاً على وشاية من النوع الذي ذكره
القفطي عن أبي العرب ابن معيشة لأن حادثة أبي العرب على فرض صحتها إنما
حدثت في أخريات أيام موسى ، وعندنا أن الإشارة إلى وشاية الواشيت الذين

Ahmed Zaki Pacha : Coupe magique dédiée à Salah (١)
Ad-din. Bulletin de l'Institut Egyptien. Série V. Tome X. Année
1916. p. 281. ff.

ثموا بقتل ابن ميمون إنما ترجع إلى دسائس يحيى رئيس الطائفة كما ذكرنا من قبل ، وهي توافق الزمن الذى كتب فيه الخطاب المذكور .

وكان كرمولى أول من أثار هذه المسألة عند اليهود ^(١) ثم سلك جيجير مسلكه فى رسالة قيمة عضده فيها ^(٢) وكذلك مونك ^(٣) وجرتس ^(٤) وى ه . ويس ^(٥) ويوست ^(٦) ويير ^(٧) .

أما أغلب القائلين بأن أسرة موسى لم ترتد عن دينها مطلقاً فى الأندلس ولا فى الغرب فهم من مستشرقى اليهود ، وهذا القول هو الغالب عند المحدثين من الباحثين يوافق عليه العالم متوخج ^(٨) إذ يقول : وأمل أقطع دليل على عدم إسلامه أنه فى أثناء الجدل العنيف الذى قام حول كتابه دلالة الحاخارين والذى لم يترك فيه خصومه قدراً أو مثلية إلا وصموه بها لم يرمه واحد من غلاتهم بأنه اعتنق الإسلام ، وكان لابد لهم من مثل هذا النقد لو أنه أسلم حقيقة إذ أن إسلامه لا يمكن أن يبقى سراً محجوباً عنهم .

J. Carmolij : Maimonides und seine Zeitgenossen : (١)
Israelitische Annalen 1939—40. Univers Israelite 1857—1858.

Abraham Geiger : Moses ben Maimon. Breslau 1850. (٢)

S. Munk : Notice sur Joseph ben Jehuda : Journal (٣)
Asiatique 1842 Juillet 1—70. Archives Israelites. 1851. p 319.

H. Graetz : Geschichte der Juden. Vol. VI. p. 316 (٤)

(٥) י. ה. ויס : משה בן מימון

Jost. I. M : Geschichte des Judentums. Vol II p 33—34 (٦)

Jost. J. M : Geschichte der Israeliten. Vol. VI. p. 172.

Peter Beer : Leben und Wirken des Rabbi Moses ben (٧)
Maimon. Prag. 1834.

(٨) راجع مقالة العلامة Eugen Mittwoch فى دائرة المعارف الإسلامية المترجمة إلى العربية المجلد الأول ص ٢٨٧ — ٢٧٨ .

بهذا المعنى كتب جميع أصحاب القول الثاني ، وبعد منهم ليرخت ^(١)
 ودر باورث ^(٢) ، وبوكفسر ^(٣) ، وهولوب ^(٤) ، وكاهان ^(٥) ، ومرجوليوث ^(٦) ،
 ومنسكاتو ^(٧) ، ويعقوب موسى طوليدانو ^(٨) ، وفريدلندر ^(٩) ، وأدولف ويس ^(١٠) ،

F. Lebrecht : Magazin für die Literatur des Auslandes ^(١)
 1844.

(٢) ש. י. רמזרש : ישורון ج ٣ ص ٣١ כרם המלך ج ٢ ص ١١٤ .

T. Bukofzer : Maimonides in Kampfe mit seinem neuesten ^(٣)
 Biographen Peter Beer Berlin 1844.

(٤) ד. האלוב : תולדות רבנו משה בן מימון ונה מנה ١٧٨٤
 ص ١٤ — ٢٠ .

H. Kahan : Hat Maimonides den Krypto — Mohammed- ^(٥)
 danismus gehuldigt ?

D. F. Margoliouth : J. Ou. R. vol. XIII. p. 539 ^(٦)

Moscatto : Die Juden in Spanien u. Portugal und die ^(٧)
 Inquisition. Deutsch von Kayserling. Hanover. 1878. p. 18—19.

(٨) נר המערב. לדרב י. מ. פולידאנו ירושלים תרעו ص ٢٣ — ٢٤ .

The Guide for the Perplexed by Moses Maimonides ^(٩)
 translated by M. Friedlaender London 1904. في المقدمة لهذا الكتاب
 Carmoly, Geiger, Munk and others are of :
 opinion that the treatise of Maimonides on involuntary apostasy
 as well as the accounts of some Mohammedan authors contain
 strong evidence to show that there was a time when the family
 of Maimon publicly professed their belief in Moh. A critical examina-
 tion of these documents compels us to reject their evidence as
 inadmissible..... p. XVIII.

Moses ben Maimon : Führer der Unschlüssigen ^(١٠)
 Uebersetzt von Adolf Weiss. Leipzig. 1923. p. I. VII — I. XIII.

والبوعين^(١)، وهلبرشتام^(٢)، وأهم من جمع في هذا الموضوع العالم برلينر^(٣) فقد ناقش جميع من كان على الرأي الأول مناقشة شديدة ورجح في النهاية أن أسرة ابن ميمون بقيت في جميع أطوار حياتها بالأندلس والمغرب على دين آبائهم. هذا مجمل القول في مسألة لا يمكن الترجيح فيها نهائياً، على أننا نميل إلى أن الأقرب إلى الحقيقة هو القول الثاني.

وأخيراً لا أرى بداً من الإشارة إلى أني لم أثر هذا الموضوع رغبة فيم لذاته وإنما أثرته لكي لا يتقص بحثي من أمر يتعلق بموسى بن ميمون من ناحية، ومن ناحية أخرى لأنه كان سبباً في حركة فكرية مباركة اشترك فيها فطاحل علماء اليهود فظهرت مدوناتهم في الأدب اليهودي الذي كتب بلغات شتى مشتملة على تاريخ اليهود والسلمين في القرن الثاني عشر بإسهاب وتفصيل.

J. Elbogen.: Abraham Geigers Leben und Lebenswerk, (١) 1930. p. 332.

(٢) הרב הלברשטאם: ירוחם ج ٤ ص ٢٣ — ٣٦.

(٣) راجع مجموعة Guttman ج ٢ ص ١٠٣ — ١٣٠، مقالة A. Berliner: Zur Ehrenrettung des Maimonides.

الباب الثاني

مؤلفات موسى بن ميمون الدينية

موسى بن ميمون يؤلف رسالتين قبل هجرته إلى المغرب في عنوان شيا به — الأولى في حساب الميقات للأعياد اليهودية والثانية في أسس النطق — ما شرحه ابن ميمون لبعض أسفار اليهود ذهب أحراج الرياح بسبب ثقلات أسرته إلى البلدان المختلفة — تفسيره لأشعار المشنا المبني بالسراج — مصنعه ثنية التوراة في الفقه والتفريع الأسرائيلي — ما يعرف ثنية التوراة والتلمود؟ — للمصادر التي اعتمد عليها في تأليفه كتاب ثنية التوراة — أسلوب موسى بن ميمون العبري — كتاب الفرائض الذي أصدره ابن ميمون قبل ثنية التوراة — المعارضة الشديدة لثنية التوراة — إبراهيم بن جاود (١١٨٦) زعيم المتكلمين لموسى ابن ميمون — رأى موسى في الميت والآخرة — مراسلات ابن ميمون وما لها من الأثر في تاريخ اليهود في القرن الثاني عشر — المراسلات للزورة للشوكة لابن ميمون — مقالته في السادة — رسالته إلى يهود اليمن — تهذبه لكتابي ابن أفلح وابن هود الأندلسيين .

كان موسى بن ميمون قد بدأ بالتدوين في المربة قبل أن يتابع سنه الثالثة والعشرين ، وكانت باكورة أعماله رسالتين : الأولى بالعبرية في حساب الميقات للأعياد اليهودية ^(١) ، وكان الغرض من هذه الرسالة شرح النسخ وكيفية معرفة الأشهر العبرية القمرية من السنة الشمسية لتحسين الأعياد اليهودية ، وقد وضعها بطريقة سهلة جذابة لا يحتاج قارئها إلى مرشد ؛ ومع أن الموضوع جاف ليس

(١) يعتقد الصالح شتيفنيدر أن هذه الرسالة كانت قد وضعت بالعربية ثم ترجمها أديب مجهول إلى العبرية . M. Steinschneider : Die Heb. Uebersetzungen des ١٢. und ١٣. Jahrhunderts . Berlin. 1893. p. 599 .

فيه أكثر من أرقام قد استطاع موسى أن يجعله شائعاً باستعماله الأمثلة الرائعة
واللح . وعلى العموم ان هذا المصنف الصغير يظهر روح النظام والبحث المنطقي
الذين امتاز بهما في جميع مدوناته الكبيرة .

أما الرسالة الثانية فقد وضعها لعلماء اليهود ذوي الإلمام بالأدب العربي
الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامي ، ويذكر في بداية هذه الرسالة
أن المنطق لا يعدّ علماً قائماً بذاته ، بل هو وساطة إلى تمرين التلميز والعلم على
البحث وتنظيم التفكير تنظيمًا معقولاً ، وهو للمقل كالتقواعد للغة ، فكما تبيين
القواعد على فهم اللغة يرشد المنطق إلى مسالك الضبط وتنظيم العقل . . .
وهكذا يشرح في أربعة عشر فصلاً أسس المنطق لمن يريد أن يدرسه ، وقد وضع
في نهاية كل فصل جملة مصطلحات منطقية شرحها شرحاً وافياً ، حتى جمع في
رسائله ما يزيد على خمسة وسبعين ومائة مصطلح . وقد كتبت هذه الرسالة باللغة
العربية ، ونقلها موسى بن تبون من علماء يهود جنوب فرنسا بعد مدة وجيزة
من وفاة المؤلف إلى العبرية . على أن هناك ترجمة عبرية أخرى لهذه الرسالة وضعها
في الأندلس سنة ١٣٧٠ العالم يوسف لوركي^(١) .

وفي ذلك العهد ، أي قبل هجرة أسرة ابن ميمون إلى الغرب الأقصى ، بدأ
موسى يدون شرحاً لبعض أسفار التلمود البابلي الذي ذهبت أغلب صفحاته أدراج

M. Steinschneider: Die Heb. Uebersetzungen. p. 435

(١)

وكانت هذه الرسالة قد لفت أنظار العلماء المسيحيين فترجمها العالم سباستيان ميستر (Sebastian Münster) إلى اللغة اللاتينية سنة ١٥٢٧ ، وكان العالم موسى مندلسون (Moses Mendelssohn) الذي عاش من سنة ١٧٢٩ إلى سنة ١٧٨٦ ، وهو أكبر فيلسوف يهودي في القرن الثامن عشر ، قد أشار على تلاميذه وأنصاره بدراسة هذه الرسالة ، فكان ذلك السبب المباشر لترجمتها إلى اللغة الألمانية .

الرياح في أثناء تنقلاته الكثيرة قبل أن يصل إلى مصر^(١). وكذلك بدأ في فجر شبابه يؤلف تفسيراً مفصلاً لكتاب المشنا^(٢)، غير أن الأسفار الكثيرة وما حل به من موت أبيه وأخيه عاقه عن إتمام بحثه إلى أجل، ولما كتب له التغلب على المصاعب والتعاب أكل تفسيره هذا سنة ١١٦٨، وقد بلغ إذ ذاك الثالثة والثلاثين من عمره وسماه كتاب السراج^(٣)، وقد وضع في صدره بحثاً وافياً عن تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهود.

والمشنا عبارة عن أسفار تشتمل على قوانين وشرائع مدونة بأسلوب موجز دقيق يؤدي أحياناً إلى غوض وإيهام؛ لذلك لا يدرس إلا بمعاونة التلمود التي شرح غوامضه، وفتر أسباب القوانين، وناقش مذاهب المدارس المختلفة التي وردت فيه؛ لذلك بقي إلى عهد موسى لا يفهم إلا بوساطة التلمود، وكانت الجماهير

(١) في المقدمة لكتاب السراج يذكر موسى بن ميمون : והכרחי מרוב כהלות סדרי מועד. נשים ומקדן ודבר מאובדע עבודתו... והכרחי כמו כן פרוש פסוקים פורד הצורך ١١٦٩

ويلاحظ في هذه المناسبة أن الفطلي ذكر أن موسى بن ميمون « صنف شرحاً للتلمود الذي هو شرح التوراة وبضمهم يستجيد » (تاريخ الحكماء ص ٣١٩) ولعله يقصد كتاب السراج التي يشرح المشنا التي يقول الفطلي إنه شرح التوراة وتفسيرها، وذلك لأن موسى ترجم من التلمود بعض الأسفار التي لم تنشر كثيراً بين الجماهير اليهودية حتى يقول الفطلي : وبضمهم يستجيد. وليس بمستغرب عليه عدم تمييزه مدونات ابن ميمون وعدم معرفته الفرق بين المشنا والتلمود لأنه لم يقرأها وإنما اكتفى بما سمعه عنها.

(٢) المشنا هو أكبر مصنف عبري بعد مجموعة أسفار الكتاب المقدس، وهو مدون في التفسيرع الاسرائيلي يستمد قواعده من التوراة اعتقاداً على روايات السلف الصالح، وكان جامع المشنا يهودا هناسي الذي كان زعم الطوائف اليهودية بفلسطين من سنة ١٦٥ — ٢١٠ م. (راجع ما ذكرته في كتابي تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الاسلام ص ٨١ في موضوع النساء عند العرب والناسي عند اليهود).

(٣) يعيل العالم Derenbourg إلى الاعتقاد أن تسمية الكتاب بالسراج لم يكن من المؤلف بل من الذين أعجبوا به (راجع مجله Revue des Etudes Juives. 1883. P.307.)

لا تعنى به وإن كان العلماء أنفسهم يرجعون إليه في بحثهم ؛ لهذا وضع موسى بن ميمون في شرحه طريقة جديدة للراسته ، حتى أصبح مرة أخرى علماً مستقلاً يدرس لذاته^(١) .

وكان موسى يرجو لمؤلفه رواجاً عظيماً في البلدان الإسلامية لطرافته في الآداب اليهودية ، ولكونه كتب باللغة العربية^(٢) ، ولكن الجوع اليهودية الشرقية لم تقبل عليه إقبالاً مرجواً لأن مصنفات موسى بن ميمون لم تكن لتتوغل في القلوب طفرة واحدة ، وكان طبيعياً أن تمر برهة حتى تذكرها العقول شأن مصنفات الفلاسفة والعلماء أول ظهورها .

وإذا كان كتاب السراج لم يلق قبولاً مرضياً في الشرق فإن يهود البلدان الغربية في المغرب الأقصى والأندلس وجنوب فرنسا ؛ أخذوا يقبلون عليه إقبالاً عظيماً ، وبدأ شمويل بن تبون ، ويهودا حريزي يترجمان بعض أجزائه ؛ على أن أغلب الأجزاء قد نقل إلى العبرية حوالي قرن واحد بعد وفاة المؤلف ، ففي سنة ١٢٩٦ أُلح يهود روما على العلامة سليمان أدرث (١٢٥٦ - ١٣١٦) بمدينة برشلونة بتكوين لجنة لترجم جميع أجزاء السراج إلى العبرية تحت إشرافه فدعا إليه أجبارة من رجالات العلم وعهد إليهم بذلك ؛ فانشر الكتاب انتشاراً عظيماً في جميع البلاد التي كان يجهل فيها اليهود اللغة العربية .

ويجب أن نلفت الأنظار إلى أن السراج في توبه العبري لم يحك الأصل في أغلب أجزائه حكاية دقيقة ، لأن القوى التي اشتركت في ترجمته لم تكن

(١) راجع مقاله הנדב : הדפוס בתור בעל הדפוס 307 p 1883 في مجله

השכלה ١٥ ص ١٤) .

(٢) راجع ما ذكره يهودا حريزي في تعليقه لترجمة لكتاب السراج : ١٦٩ - ١٧٠ : חבור ٢٠

עם צאצאי דא דעו ליטא הקודש .

مُعَادلة : إذ هناك من كان قريباً في الفئتين وضعيفاً في القدرة على الترجمة ، أو بالعكس ؛ فنشأ عن ذلك التصرف والإيهام في مواضع شتى وقد أراد ابن ميمون في أخريات أيامه أن يتولى بنفسه ترجمة كتابه إلى القبرية ، ولكن النية عاجلته قبل أن يحقق أمنيته .

أما الأصل العربي فقد أهمله اليهود إهمالاً فاحشاً ؛ حتى أخذ العالم المسيحي بوكرك (Pockock) يترجم بعض أجزائه سنة ١٦٥٤ إلى اللغة اللاتينية تحت عنوان (Porta Mosi) ثم وضع العالم الهولندي سurenhus (Surenhus) ، وكان أيضاً مسيحياً ، ترجمة كاملة لكتاب السراج نشره من سنة ١٦٩٨ إلى سنة ١٧٠٣ ؛ وترجمة العالم سurenhus دقيقة وصحيحة وقد علق عليها بحاشية عظيمة أماندة . وكذلك نقلت بعض الأجزاء من السراج إلى الألمانية والأسبانية .

على أن الجزأين اللسبيين بالفصول الثمانية ، والأصول الثلاثة عشر قلنا إلى أغلب لغات البلدان التي فيها اليهود^(١) .

وكان هذا الكتاب وحده يكفي لتخطيط اسم ابن ميمون في تاريخ اليهود ، ولكنه استمر في التدوين حتى وصل فيه إلى أعلى درجة لم يبلغها غيره من مفكري اليهود في القرون الوسطى ، فالف كتاباً آخر أدى إلى ثورة اجتماعية في حياة اليهود الدينية ، ونعني به كتاب تثنية التوراة (משנה תורה) .

كان اليهود في جميع البلدان يدرسون التلمود دراسة مستوفاة حتى رشح

(١) وقد وضع الأديب إبراهيم عيسى فهرساً كاملاً لجميع طبقات كتاب السراج التي ظهرت منذ ظهور الطبعة مع بحث مفصل في جميع من اشترك في ترجمته من العربية إلى القبرية ، وهذا الفهرس يدل على اطلاع واسع على متون موسى بن ميمون (راجع مجلة كيم ٢٥٥ ج ٩ من ١٠١ - ١٠٩ و ٢١٩ - ٢٣٤) .

في قلوبهم تعاليمه وتغلبت على عقليتهم وظهر تأثيرها في جميع نواحي حياتهم الدينية والدنيوية^(١).

(١) بعد ختام المشا في القرن الثالث ب. م. أخذ أجبار اليهود في فلسطين والعراق يدرسون التوراة على ضوء المشا فتكونت مجموعات دينية تفسرية جديدة شملت العقل اليهودي من منتصف القرن الثالث إلى القرن الخامس ب. م. وينقسم التلمود إلى قسمين : القسم الأول يشتمل على تعاليم الأجداد في أرض فلسطين ، وقد عرف بالتلمود الأورشليمي ، وكان يهود العراق يسمونه أيضاً بالتلمود الغربي بحكم وجود فلسطين في الناحية الغربية من العراق ، كما أطلقوا عليه اسم تلمود أرض إسرائيل (תלמוד ארץ ישראל)

وقد استمر تدوينه منذ أوائل القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع ب. م. ، وأعطي قبل أن يتم شرحه وتعليقه على جميع أجزاء المشا بسبب اضطهادات روما القاسية ، وكان ذلك بعد أن ارتقى قنسططين الأكبر مرش روما ، واعترف بالمسيحية ديناً رسمياً للدولة ، فأخذ اليهود من ذلك الحين يساتون الأسمرين في جميع بلدان الدولة الرومانية ، وقد أدى ذلك إلى اضطهاد المضارة اليهودية فاقطع الأجبار في فلسطين عن تدوين التلمود .

أما التلمود البابلي فاستمر تدوينه من عهد ختام المشا إلى أواسط القرن الخامس ب. م. أي حوالي ثلاثة قرون وهو يشتمل على بحوث مستوفاة في أربعة أجزاء كاملة من المشا ، وعلى بعض الأسفار الأخرى من الجزءين الآخرين أيضاً .

وكان التلمود الأورشليمي يكتب بالمرح أو التحليل لنس المشا مع سرد مناقشة غير مطولة بين الأجبار ، وعرض في نهاية القول الرجوع والأمر الفصل في كل نظرية فقهية ونعامة تفسرية .

أما التلمود البابلي فيفتح الباب على مصراعيه لمناقشات طويلة لا تنتهي إلى قول مرجح ، ويبدو فيه أن المناقشة جاءت لتدوين عقلي وتدريب منطقي ، وهو يشتمل على نظريات كثيرة في الفلك والطبيعة وكل ما كان يشغل بال اليهود إلى القرن الخامس ب. م. فقيه إلى جانب الأحكام التفسيرية مباحث في التاريخ والروايات والفصص والآراء السكتيرة التي وصلت إلى الأجبار من البابليين والفرس ، وأدبجت كل هذه النظريات حتى تمثل تمثيلاً صحيحاً حقيقياً بعقليته اليهودي في جميع نواحي حياتهم مدة ثلاثة قرون .

وقد جمع الجرارشي (٦٦ ٤٤٤) الذي تولى رئاسة المدرسة الدينية اليهودية بمدينة سوريا بالعراق من سنة ٣٧٦ — ٤٢٧ ب. م. مجلدات التلمود البابلي بعد أن هدبه وشمه وقراء على تلاميذه مبرزين ، وذلك بعد ختام أسفار التلمود البابلي .

وكان ابنه ، والذين عاشوا معه في ذلك العصر ، قد أضافوا الجوامع والمواشي إلى نصه الأصلي .

وقد عُدَّ سعديا القيومي من أعظم العلماء الذين خدعوا كتاب التلمود^(١) وإسحق القاسمي^(٢) وسليمان بن إسحق^(٣) وغيرهم من العلماء ، وكان أغلبهم من أبحار جنوب فرنسا (בערי דתוספתא) الذين وضعوا الحواشي والمواش للشرح المقدم والقامض ، وهؤلاء جميعاً لم يساعدوا رجال القضاء والتشريع مساعدة وافية ، لأنهم كانوا في حاجة إلى بحث منظم في علم الفقه الإسرائيلى حتى جاء موسى بن ميمون فأخرج مصنفًا أستمده من التلمود وشروحه وهوامشه بعد أن صرف فيه مدة لا تقل عن عشر سنين وأطلق عليه اسم « تثنية التوراة » ، (כסנה תורה)^(٤) .

ولم يفكر موسى في بادئ الأمر أن يدون كتاباً ضخماً ينشر على الملأ في

(١) ولد سعديا بن يوسف بمدينة القيوم بمصر سنة ٨٩٣ ب . م . وتوفي بمدينة سورا بالعراق سنة ٩٤٢ ، وله مصنفات كثيرة ، دونت أغلبها باللغة العربية ، اشتهر منها كتابه التاج ، وهو يشتمل على ترجمة جميع أسفار العهد القديم .

(٢) ولد إسحق القاسمي ، الذي سمي باسم المدينة التي ولد بها ، في سنة ١٠١٣ ب . م . وقد أمضى أغلب سني حياته بأمصاير الغرب الأقصى إلى أن رحل في شيخوخته إلى الأندلس حيث توفي بها سنة ١١٠٣ ، بعد أن بلغ التسعين من عمره ، وقد كان من أهم أبحار التلمود الذين عاشوا قبل موسى بن ميمون ، وكان ميمون من تلاميذه ، وله مؤلف في التفسير الإسرائيلى عرف بكتاب الفقه (הלכות مريم) .

(٣) ولد سليمان بن إسحق (של) بمدينة طروا (Troyes) بفرنسا الحالية سنة ١٠٤٠ ب . م . وتوفي بها سنة ١١٠٥ ، ويعتبر من لحول علماء اليهود في القرون الوسطى بسبب شروحه أسفار الكتاب المقدس والتلمود البابلي ، وهي المصروح التي لا زالت إلى يومنا الحالى من أهم الطرق للبحث في الكتاب المقدس والتلمود .

(٤) وتثنية التوراة يشتمل على أربعة عشر كتاباً ، لذلك سمي بالعبرية : يد مخرلا

(יד מחרלה) . أما « يد » فهي إشارة إلى الجمل من الحروف (כסנה תורה) لأن الياء تحب بالعبرية بشعرة والفاء بأرصة ، على أن هذه التسمية ليست من المؤلف (راجع M. Steinschneider : Cat. Bodl. مقال عن موسى بن ميمون) .

التشريع؛ بل أخذ يضع نماذج من القوانين كلها قرأ أو انتهى من قراءة باب ، أو فصل في أدب التلمود لتكون مرجعاً له في أثناء تأدية وظيفته الشرعية ، ثم لنا كثير تدوين هذه الأحكام اتضح له أنها تقيده غيره من الأحبار والقضاة ، وكل من لم يستطع أن يستخلص نتائج علمه من دراسة محاورة أحبار التلمود
وإذا كانت طريقة التلمود هي العرض للموضوع وإفصاح المجال للمناقشة بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة . دون الترجيح في أغلب المشكلات ، فإن موسى كان يعتمد على رجاحة عقله وعلى التقاليد الموزونة ويحكم حكماً فاصلاً ، وهو لا يجمع روايات ولا يدخل في غرة مناقشات ؛ بل يفصل تفصيلاً ويحكم حكماً صريحاً مبنياً ، فمن هنا نراه لا يشير إلى مصادر ، أو إلى أسانيد ، أو إلى أصحاب المذاهب من أحبار التلمود ؛ إذ ليست المذاهب هي جوهر الموضوع الذي يبحثه

ومع أنه يعتمد قبل كل شيء على التلمود البابلي ؛ فإنه لا يهمل أن يستند معلوماته عن التلمود الأورشليمي إذا دعت الحاجة إلى ذلك ، أو من بقية المجموعات الأدبية اليهودية الدينية الأخرى مثل سفر (ספר) ، وسفر (ספר) ومخيلتا (מִחְלָתָא) ، وتنخوما (תנחומא) ، وروليات مدرسة الحبر إسماعيل (מדרש דבי רבי ישמעאל) ، وتوسفتا (תוספתא) ، وهي بقية المصادر التي لم تندمج في مجموعة أسفار التلمود .

وكان موسى قد استعمل نسخة من التلمود البابلي ترجع إلى القرن السابع م . كما استعمل مخطوطات أخرى من الأدب اليهودية وُجِدت في كنائس اليهود بمصر القسطنط (١)

(١) ويذكر مؤلف في رسالة له إلى تيماس بن مشولم رئيس الطائفة اليهودية في

وقد صنف كتابه هذا باللغة العبرية و بأسلوب يقرب من أسلوب المشنا ؛
 إذ كان يعتقد أن أسلوب أسفار الكتاب المقدس هو الذي يلائم الموضوعات
 الشعرية ولا يوافق المواضع التشريعية التي يجب أن تكون خالصة من شوائب
 المجازات وفيض العواطف ، كما يجب أن تكون كل قضية نتيجة مباشرة منطقية
 مجردة عن الشعور والميول الوجدانية ^(١) .

وأسلوب موسى العبري غنى في المفردات دقيق في التعبير ، وهو ليس بأسلوب
 لمشنا الخالص ، كما أنه ليس بأسلوب الكتاب المقدس ، وإنما هو خلق جديد
 خاص به قد أثرت فيه الأساليب النثرية العربية المألوفة عند علماء المسلمين
 في عهده ^(٢) .

وكان أسلوب موسى بن ميمون العبري قد أصبح المثل الأعلى لكل من
 دون في التشريع في العبرية ^(٣) .

== بالاسكندرية ، تفاصيل قيمة عن المصادر التي اعتمد عليها في أثناء تأليفه كتابه ، كما يذكر
 الطريقة التي اختارها ، حتى يكون كتابه شاملاً لجميع تفاصيل التشريع الاسرائيلي (راجع
 קובץ אגרות הרמב"ם ج ١ ص ٢٥ - ٢٧) .

(١) ويقول موسى بن ميمون في صدر مقدمته لكتاب ثنية التوراة : وقد رأيت ألا
 أدونه بلغة أسفار الأنبياء ، إذ أن ألفاظها لا تكن في أثناء البحث عن المعاني في الموضوعات
 القانونية ، ولم أضحه كذلك بلغة الطهود التي يفهما أفراد قليلون ، وأسلوب الطهود عويس حتى
 على أصحاب الثقافة التلمودية ، لذلك وضعت كتابي بأسلوب قريب من المشنا ، الذي لا يصعب
 قراءته على أغلب أفراد الأمة .

(٢) راجع مقالة العلامة م . م . ليفتشس : רמב"ם : דרכו ופניו . ١٩٢٨ في مجلة
 השקפה ج ١٥ ص ٤٤٦ .

(٣) على أن العالم أبراهيم بن تلوود وهو من كبار منتقدي منهجية ابن ميمون في التشريع
 كما يضح ذلك فيما بعد — يعب هذا الأسلوب ، ويرى أنه أدى إلى تشويه اللغة العبرية وإلى
 تحريف أساليب الأخبار ، وأنه يشمل على الاستعارات والمجازات في غير مواضعها المألوفة
 في ذلك العصر عند كتاب اليهود (راجع M. Bacher : Zum sprachlichen
 Charakter des Mischnah Torah - ٢٨٦ ص ٢)

(م — ابن ميمون)

وقبل أن ينشر موسى كتابه « ثنية التوراة » أذاع « كتاب الفرائض » ، وكان تمهيداً لكتابه الكبير ، وقد وضع هذا الكتاب باللغة العربية حتى يسهل على الجماهير استعمال كتابه الكبير في التشريع الإسرائيلي ، وقد ترجمه في الأندلس إلى العبرية ثلاثة من أعلام اليهود : هم موسى بن تبون ، وإبراهيم بن حسداى من مدينة برشلونة ، وسليمان بن أيوب من مدينة غرناطة ، وكان ذلك بعد وفاة المؤلف (١) .

وقد كان من حظ كتاب « ثنية التوراة » أن انتشر انتشاراً عظيماً حتى اقترح العالم يوسف بن جابر البغدادي على المؤلف أن يترجم كتابه هذا إلى العربية فلم يقبل ذلك منه .

وكان الناسخون قد انهالوا على الفسقاط لينقلوا النسخ لكثرة الطلب ، وكانوا يعرضون المخطوط ليوقع عليه حتى تعتمد الطوائف اليهودية .

وإذا كان هذا الكتاب قد أثار من ناحية إعجاب الطوائف اليهودية عامة ومجده تمجيداً ؛ فإنه من ناحية أخرى كان مبدأ فتنة اقترنت على مر الزمن إلى عاصفة شديدة قسمت اليهود إلى شيعتين : واحدة تناصر موسى والأخرى تناوئه .

وأخذ الناقون والرجسبون ينتقصون من قيمة الكتاب بالطنن والتفاحش ، وبالقول البذيء ، وقد انضم إليهم نخبة فاضلة من فطاحل علماء اليهود في ذلك العصر ، وكان زعيمهم العالم إبراهيم بن داود الذي وضع كتاباً كاملاً خاصاً بالنقد (השטח הראשי) تدف فيه بموسى بن ميمون ورماه بثالب شديدة لحذفه أسانيد

(١) وقد نشر (Peritz) بريس جزءاً من الأصل العربي سنة ١٨٨٢ بمدينة برسلو (Breslau) ، ثم أخرج بلوخ (Bloch) جميع نصوص النص العربي من كتاب الفرائض سنة ١٨٨٨ بمدينة بلوخ .

الرواية التلمودية ، ويرى أن ذلك نقص يؤدي إلى نسيان أسماء العظماء الذين دونوا في الفقه الإسرائيلي^(١) ، وكذلك ناز عليه بسبب ما أدخله في كتابه التشريعي اليهودي من نظريات فلسفية مستقاة من مصادر غير إسرائيلية .

وبما لا شك فيه أن الكثير من ملاحظات إبراهيم بن داود صحيح ، ولكنك تشتم من قده رائحة البغض والحسد إذ لم يكتف بالتعرض لموضوع كتاب موسى بل يقصد في أحوال كثيرة إلى الخط من قبيته^(٢) .

وكذلك خشي إبراهيم بن داود أن يؤدي هذا الكتاب إلى انتشار الخول بين القضاة الذين كانوا إلى ذلك الوقت في حاجة لمراجعة مصادر التلمود قبل أن يفصلوا في قضية من القضايا ، كما خشي أن يصبح القاضي مقيداً بقيود وضعها عالم واحد دون سواه .

وكان بين الذين خرجوا على موسى بن ميمون شمئيل بن علي رئيس المدرسة الدينية بمدينة بغداد^(٣) ، وماير أبو العافية من قادة الفكر بين يهود فرنسا ، وكان

(١) ويذكر موسى في خطابه لفتحاس ، رئيس يهود الاسكندرية ، أنه يحزن كلما أبلستهم عن مصدر حكم من الأحكام ورد في كتابه ويقول : قارة أرشده إلى مايريد ، وطوراً آخر لا أستطيع أن أجد المصدر إلا بعد بحث وإعياء ، ولست أدري كيف يهتدى غيري إلى مصادر أغلظها وأملتها ... ولتلك سأشرع في وضع سفر لارشاد القارئ إلى مواطن الأحكام غير العادية (راجع كودك انרות הרמב"ם ج ١ ص ٢٦) .

(٢) وقد استعمل إبراهيم بن داود في هذه عبارات جافة كثيرة مثل : « هنا تهویش وتخلط ليس له من الحق نصيب — خلط في النظريات — هنا كلام صياني — كتبه فاشي » قليل المعرفة — هنا دليل يقتنع به الصبيان فليه أن ينشره بينهم — هنا أسلوب الظلام ولا يهدي إلى مواطن النور — ليس هذا من أساليب الحكماء بل من أساليب ذوى الحسد الطائش (راجع أم"ה זייס : הולדות ר' משה בן שמון דינא תמ"א ص ٢٥ — ٣٠ זייס דור דור ודורשו ج ٤ ص ٣٠٠ — ٣٠١) .

(٣) يذكر الرحالة (٦ فتحחה ברענסבורג) فتحياً من مدينة رجنسبورج أنه =

محور قدما يدور حول نظرية واحدة أهملها الميموني — حسب رأيهما — عن سوء نية، وهي أنه لم يقل في كتابه الضخم شيئاً صريحاً عن المبدأ الشرعي (הדוח המשיח) وفقاً لتعاليم أجبار التلود ؛ في حين وجه عناية مفردة إلى البحث في حياة الروح في الدنيا والآخرة ، وكان من جراء ذلك أن أخذ الناس يعتقدون أن موسى بن ميمون لم يؤمن ببعث الأجسام ؛ ولذلك طلب إليه بعض تلاميذه أن ينشر رأيه واضحاً عن البعث فأجاب بمقال قال فيه : إن الناس أساءوا فهم ما أورده في كتابه « تثنية التوراة » خاصاً بالبعث والآخرة .

ولعلَّ إيجازه كان السبب في سوء هذا الفهم ؛ مع أنه كان يقصد إلى الإيجاز ويقول في هذا الصدد : إنه لو استطاع تلخيص التلود في فصل واحد لما لخصه في فصلين اثنين ^(١) .

والواقع أن « تثنية التوراة » كتاب يبحث في الأحكام والقوانين والمعاملات التشريعية ليس إلا ، وليس في طاقة كتاب هذا شأنه أن يتعرض للموضوعات الفلسفية ، ويبحثها بحثاً مفصلاً وافياً ؛ لذلك عرض لها في كتابه الفلسفي « دلالة الحائرين » .

ويجب أن يقال صراحة إن موسى بن ميمون لم يُهدئ من روع أنصاره بهذا القول ، كما لم يقنع الخالفين لأنه لم يأت بمجديد ؛ بل أعاد ما ذكره من قبل ، ثم عمد إلى نظريات فلسفية لم توصل إلى نتيجة حاسمة أو رد يفهم منه الإيجاب أو السلب .

== زار شموتيل بن علي فوجد عنده نحو ألفين من التلاميذ الذين وفدوا إليه من جميع نواحي العراق للارتشاف من مناهله (راجع كتاب العالم مار جوليوت هودوتو ديميموني ص ٦ Graetz : Geschichte der Juden. Vol. VI. Note. 15.

(١) קבץ אמרו הרמבם מאלה הבט כ ٢ ص ١٠ : לו היה אפשר לי לשנות

את ההלכות כמו במדק אחד לא הייתי משיב אותו לשנים

وقد اتهمه لوصاطو (٦٠٦) أحد علماء اليهود في القرن الماضي بالتهرب وعدم الإخلاص في مقاله عن البحث^(١) ، ولكن فيلسوف عصرنا أحاد هاعام فند هذه التهمة قائلاً : إن موسى بن ميمون كان فيلسوفاً يدرك الموضوعات بالعقل ولم يكن شاعراً يتأثر بالعواطف والشعور في أثناء البحث^(٢) .

على أن هجاء الهجائين وثوران الناقين ذهب جميعه أدراج الرياح ، وأخذ الناس يقبلون على كتاب تثنية التوراة إقبالاً ليس له نظير في تاريخ الآداب الإمبراطيلية ، وكان الكتاب مرشداً لمن لم يتمكن من فهم آداب التلود كما كان معيناً لأصحاب الثقافات على التعمق والتوغل في أسفار التلود من ناحية أخرى . وكان الشاعر يهودا حريزي قد دوّن قصيدة مدح فيها موسى بن ميمون لمناسبة ظهور تثنية التوراة^(٣) ، ويذكر العالم شموئيل بن سبورت أن كتاب تثنية التوراة انتشر بين جميع اليهود في فرنسا الجنوبية^(٤) وبعد العالم هرون بن مشولم كتاب تثنية التوراة أعظم مدون أمتجته قرائح اليهود بعد تدوين التلود^(٥) ، وقد وصل إلى موسى في أخريات أيامه أن علماء مدارس العراق يفصلون في اقتضايها وفقاً ورد في كتابه^(٦) .

(١) راجع مجلة ترمس 'חמ"ד' ٣ ص ٦٧ — ٧٠ .
(٢) مجلة 'השקפה' ١٥ ص ٣١٧ مقالة 'שלמון הסופר' وكان موسى قد وضع مقاله عن البحث بالعربية وترجمها شموئيل بن تبون إلى العبرية كما ترجمت في القرون الوسطى إلى اللاتينية أيضاً (راجع M. Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen. p. 431. Die Arabische Lit. der Juden. p. 159.)

(٣) كتاب 'חזקוני' القامة ٤٦ .
(٤) קבץ אנרות 'הספד' ٣ ص ١٦ .
(٥) קבץ אנרות 'הספד' ٣ ص ١١ .
(٦) קבץ אנרות 'הספד' ١ ص ٢٢ .

وكان كتاب تثنية التوراة سبباً في ظهور جملة مدونات في التشريع الإسرائيلي
ففي عام ١٣٤٠ وضع العالم يعقوب أشري كتابه في القانون الإسرائيلي «طوريم»
(٥٣١١٥) اعتماداً على نظريات تثنية التوراة. ثم وضع العالم يوسف كارو الذي توفي
في سنة ١٥٧٥ مختصراً للكتاب المذكور عرف باسم شولحان عاروخ (٣٧٦٥ : ٣١٦٦) ،
وأصبح الكتاب الرسمي للطوائف اليهودية في المعاملات القانونية المختلفة^(١).

اجابات موسى بن ميمون

تشتمل إجاباته على أمور في غاية الخطورة لأنها تجلو جملة نواح غامضة في
حياة اليهود بمصر في القرن الثاني عشر ، وفيها نظريات شتى في شؤون الدين
والفلسفة ، وشرح كثير من الموضوعات الغامضة التي كان يستفهم عنها العلماء
والأدباء من البلدان القاصية والبلادية .

وقد دون أغلبها بالعربية وترجمت جميعها إلى العبرية ، وكان لها الرواج
العظيم في جميع الأقطار التي وجدت فيها طوائف من اليهود ، وبما يدل على ذلك
ظهورها مطبوعة بعد مدة وجيزة من اختراع المطبعة دون أن يعين مكان طبعتها
وتاريخه . ثم ظهرت الطبعة الثانية بالقنسطانطينية في سنة ١٥٢٠ .

وكان العالم مردخاي (٣٦٦٥ : ٣٧٦٥) تامة قد عني بجمع بعضها فطبعتها بالعبرية
بمدينة أمستردام سنة ١٧٦٥ تحت عنوان زينة العصر (٣٧٦٥ : ٣٦٦٦) ، وقد ظهرت
مجموعة أخرى منها في مدينة ليزيخ بألمانيا سنة ١٨٥٩ باسم مجموعة من مراسلات

(١) وبما يدل على عناية يهود مصر بتثنية التوراة والسراج ما وجد منها من مقتطفات
كثيرة محفوظة بالإنجليزية ، وهي كثرة لم يوجد لها مثل (راجع Descriptive Catalogue
of Genizah Fragments by B. Halper 1924 p 229.

موسى بن ميمون وأجوبته (קבץ הישובות הדרכים והנחיות) ^(١)

ويجدر بنا أن نلفت الأنظار إلى أن بعض تلك الأجوبة زورت تزويراً ودست دسّاً على موسى بن ميمون لأغراض شتى ، على أن مازور لا يصعب تمييزه لعدم ملاءمته للأساليب أو البحوث المنطقية الدقيقة التي امتازت بها مصنفات موسى بن ميمون .

وليت المزورين وقفوا عند حد دس بعض الفقرات الزائفة في مراسلات موسى ، ولكن الأمر كان أعظم من ذلك إذ دسوا عليه مقالات كاملة فيها بعض آرائه في كتبه بقصد تحويل الأنظار عن التزوير ، وقد نجحوا إلى حد ما إذ مرت قرون كثيرة اعتقد الناس فيها صحتها إلى أن أظهر البحث الدقيق في الزمن الحديث أنها مدموسة عليه ^(٢) .

ومن هذه الرسائل « وصية موسى لابنه إبراهيم » ففيها سوى مغايرتها لأسلوبه دليل آخر على تزويرها وهو توجيه الوصية إلى أبناء كثيرين مع أنه لم يرزق إلا ابناً واحداً « وكذلك موعظة جميلة جداً » أنشأها أديب مجهول بقصد

(١) أخرج العالم إبراهيم حاتم فريمان أخيراً فلسطين طبعة علمية جديدة من مراسلات موسى تشتمل على جلة إجابات مجهولة لم تنشر إلى الآن : הישובות הדרכים אספן מחוך כתבי יד וספרים דפוס והוצאת לאור אברהם חיים פרימן ירושלים תרצ"ד
(٢) راجع المقالات والرسائل المدموسة للنسوة لموسى بن ميمون عند :

M : Steinschneider : Hebr. Bibliographie. Bd. VI. p. 130. Hebr. Übersetzungen p. 906. Anm 2

Dr. Rosin : Die Ethik des Maimonides. Breslau. 1876. p. 21. Anm 9.

Kaufmann : Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen Religionsphilosophie. Gotha. 1877. p. 490.

معارضة أحبار جنوب فرنسا ونسبها لموسى بن ميمون كى تروج بين البيئات العالمية^(١).

بقية رسائل موسى الصغيرة

ومن رسائله الصغيرة « السعادة » وكانت جزءاً من رسالة لم يكملها ، ولاشتاها على آراء ناشجة يعتقد العالم ستينشneider أنها دونت في آخريات أيام موسى ، ولكونها موجهة إلى يوسف بن عفتين يرى العالم ريبورت أنها تكملة لما في كتاب دلالة الحائرين . أما المؤرخ جرتس^(٢) فيراها من الرسائل المدسوسة عليه ولكن باخر (Bacher) المتخصص في علوم اليهود يدلل بأدلة كثيرة على أنها لموسى ابن ميمون^(٣).

وقد وضع موسى في مصر رسالة أرسلها إلى اليهود في الين عن طريق تلميذه يعقوب بن ثنائيل وقد ضاع نصها العربى وبقيت الترجمة العبرية («גמרא חזק») التى وضعها شموئيل بن تبون .

وكان موسى قد عنى بعلوم أخرى لذلك « هذب كتاب الاستكمال لابن أفلح الأندلسى فى الهيئة حقق فيه وقد كان فى الأصل تخليطاً ، وهذب كتاب الاستكمال لابن هود فى علم الرياضة وهو كتاب جليل يحتاج إلى تحقيق لحقيقه وأصلحه وقرئ عليه^(٤) »

(١) تاريخ اليهود المؤرخ جرتس من الترجمة العبرية ج ٤ ص ٤٥٩ .

(٢) Grätz : Geschichte der Juden. Vol. VI p. 389

(٣) J. Ou. R. vol. IX, p. 270

(٤) تاريخ الحكماء لقطبي ص ٣١٩ .

الباب الثالث

١٩٢٤

فلسفة موسى بن ميمون ومُصنّفه دلالة الحائرين

كتاب دلالة الحائرين يعد أرق ما وصل إليه التفكير اليهودي الفلسفي في القرون الوسطى — تطور الفلسفة عند اليهود يساير تقدم الفلسفة عند المسلمين — فلاسفة اليهود الذين تقدموا موسى بن ميمون — الراجح اليهودية واليونانية والإسلامية التي اعتمد عليها المؤلف في أثناء تدوينه كتاب دلالة الحائرين — مقدمة للمؤلف الموجهة إلى تلميذه الـفيلسوف يوسف بن عقيّين — الفرض من تأليف كتاب دلالة الحائرين ولمن دون — الموضوعات التي يشتمل عليها الجزء الأول من الكتاب : إنكار الأوصاف المادية للنسوة لله — إدراك الله على الطريقة السلبية لا الإيجابية — أسماء الله الحسنى التي وردت في الكتب المنزلة — محاربة التأميم والتساوي — المتكلمون يهرون من تسمية الله بالـعلة الأولى — ماذا أخذ المتكلمون عن الفلسفة اليونانية وكيف طبقوه على عقائدهم — موسى بن ميمون يناقش نظرية قدم الكون لأرسطو ويبرهن على أن الكون محدث — كيف يناقش موسى المتكلمين — علماء يهود الشرق يجمعون مبادئ المتكلمين في مصنفاتهم — للأندلسية اليهودية الحرية تندفع إلى فلسفة أرسطو — الموضوعات التي يشتمل عليها الجزء الثاني من دلالة الحائرين : البحث في وجود الله وما ورد فيه لأرسطو وفلاسفة المسلمين والراجح اليهودية — عود إلى مشكلة قدم الكون أو حدوثه — تقسيم المتكلمين بالله إلى ثلاثة أقسام — حقيقة النبوة وماحيثها — تمسية النبي والروح — الموضوعات التي يشتمل عليها الجزء الثالث من كتاب دلالة الحائرين : رؤيا النبي حزقيال — الضرر وما يحل من المصائب بالعالم — هل يكون الله مشغولاً عما يقع من الكوارث على المخلفات وما يترتب على ذلك من عناية بالكون وما فيه وما يقول الفلاسفة في هذه المعضلة وما يقوله شريعة موسى فيها — رأى مؤلف دلالة الحائرين في العناية الإلهية — الفرق بين علم الصانع بما صنعه وعلم غيره بذلك للصنوع — قضية أيوب التي تحير كل ناظر من الناس — امتحانات الله الأنبياء والأتقياء والأفراد والجماعات — البحث في صلاح النفس وصلاح البدن مع شرح الواجبات وعبادات — الصابغة وما وصل إلى الرب من معتقداتهم الوثنية — كتاب الفلاحه النبطية لابن وحشية — رأى المؤلف فيه — عناية للمستقرئين بكتاب الفلاحه النبطية — أسباب تمسك القرصة بمعتقدات كان تركها أصلح — أغراض القرصة الكاملة — عدم التفات القرصة إلى الناذ — تحليل قرائن وواجبات وردت في الكتاب المقدس تحليلاً فلسفياً — فصول الاختتام تبدأ بمثل رائع يعد ملخصاً لنظريات موسى

ابن ميمون عن التوحيد — تعريف لفظ الحكمة — تصحيح الكدالات إلى أربعة أنواع — معرفة الله هو الكمال الذى يفخر به — غاية الحكمة — أسلوب موسى بن ميمون العربى — المؤلف يدمج في مصنعه العربى ألقاظاً عامية من لغة المغرب والنام ومصر — تهافت اليهود على كتاب دلالة الحائرين — شموئيل بن تبون يترجم الكتاب إلى العبرية — ارتياح المؤلف إلى الترجمة التبونية — الشاعر حرزى يضع ترجمة ثانية للكتاب — تناول بعض علماء المسلمين والأقباط في البلدان الاسلامية الكتاب — انتشاره في البيئات المسيحية الأوروبية في القرن الثالث عشر — تأثير تعاليم كتاب دلالة الحائرين في كثير من قادة الفكر في أوروبا في عصور مختلفة — كتاب دلالة الحائرين يثير فتنة عند اليهود — أعداء فلسفة موسى بن ميمون يعرضون قس العوميين على حرق مدونه — زعماء المعارضة والأنصار — الصروح الكبيرة التى وضعت بالعبرية على الترجمة التبونية — إقبال الصوفيين من اليهود على كتاب دلالة الحائرين — موسى بن ميمون يعرض عن فنون الشعر — كتاب دلالة الحائرين يترجم إلى لغات غربية شتى — سليمان مونتك يطبع في القرن الماضى النص العربى لدلالة الحائرين .

إذا كانت البحوث التى وردت في مصنفى السراج وثنية التوراة لا تتجاوز حدود الدين وأدب الدين والتشريع الإسرائيلى فإن كتاب موسى بن ميمون الثالث « دلالة الحائرين » يشغل ناحية أخرى من التفكير الإنسانى هى الناحية الفلسفية والمنطقية أو الناحية الإنسانية العامة التى كانت تشغل بال المفكرين ورجال الفلسفة في ذلك العهد .

بعد كتاب دلالة الحائرين ذروة التفكير اليهودى الفاسفى في القرون الوسطى وهو تفكير لا يزال يخضب العقالية اليهودية إلى يومنا هذا . وما لاشك فيه أن ظهور التفكير الفاسفى الدينى اليهودى في القرون الوسطى إنما هو نتيجة لاتصال اليهود بالحضارة الإسلامية الفلسفية .

وكانت الفلسفة اليهودية العربية تتقدم مع تقدم الفاسفة الإسلامية عامة . كان أول من اتصل بالفلسفة الإسلامية من اليهود سعاديا القيومى الذى اعتنق كثيراً من آراء المتكلمين الذين قرأوا فلسفة أفلاطون . من تراجم رديئة في أغلب

الأحوال وضعها لهم علماء السريان منذ القرن الثاني للهجرة ، ثم نقلت الأفلاطونيات الحديثة إلى العربية ووجدت لها مناصرين من اليهود أغلبهم من الأندلس وعلى رأسهم الشاعر سليمان بن جبيرول والعالم إبراهيم بن عنزرا .
ثم كثرت تراجم كتب أرسطوطاليس إلى العربية وأخذ الفلاسفة من المسلمين يضعون لها الهوامش والمواشي فأصبحت مبادئ أرسطو في الطبيعيات والكائنات من الألفاظ المرادفة للفلسفة عامة .

وكان من أثر ذلك أن أقبل فلاسفة اليهود على مبادئ أرسطو إقبالا يندر أن يكون لغيره من فلاسفة الإغريق أدى إلى أن وضع العالم إبراهيم بن داود^(١) في سنة ١١٦١ كتابا عرف باسم الاعتقاد الراق (אמונת ראק) أدمج فيه مبادئ أرسطو بالأراء الدينية اليهودية فهد بذلك الطريق لمن جاء بعده لينظر في التوفيق بين أرسطو والدين الإسرائيلي :

على أن إبراهيم بن داود لم يتمكن من أن يوضح مبادئ أرسطو توضيحا كافيا ، لذلك يظهر في أثناء شرحه لأراء أرسطو في الخلق أوفى العناية الإلهية أوفى خلود الروح وفي حرية الإرادة إشهام كثير ، ولم يأت بكثير من النظريات والآراء الخاصة به كما يكتب بتلك القدرة التي امتاز بها موسى بن ميديون في كتابه دلالة الحائرين الذي أدمج فيه مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وصنفها بصيغته الخاصة . ثم ينتقد فيها بجملة مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وآراء كبار المفكرين من أبناء جلدته ، وهو في أثناء الفحص أو التحليل لم يكتف بنظريات من كتب فحسب ، بل يضيف إليها كثيرا من تجاربه في الحياة ، ويعطى لكتابه رونقا خاصا به ، وقد شوق رجال الدين اليهودي إلى الدرس

(١) وقد عاش بين سنة ١١١٠ — ١١٨٠ وهو المعروف بابن داود .

الفلسفي بما استعمله في شرح آيات الكتاب المقدس ونصوص المشنا والتلمود .
لذلك أصبح كتابه دلالة الحائرين على مر الزمان الكتاب الذي يتهافت عليه
الناس كما يتهافت على التلمود نفسه على الرغم من النظريات المعادية لأسس الإيمان
التي يشتمل عليها الكتاب .

وقد أصبح دلالة الحائرين مصدر الدراسة المنطقية للتوحيد الإسرائيلاني .

ومما لا شك فيه أنه لو نشر موسى بن ميمون كتاب دلالة الحائرين قبل أن
ينشر كتابيه عن تفسير المشنا والتشريع الإسرائيلاني لما كان له تلك الشهرة بين
اليهود ، ولما كان لتفرياته التي أدخلها على التفصير الديني أدنى أثر ، ولولا
شهرة رئيساً دينياً ما قبل الرأي العام اليهودي كتابه دلالة الحائرين ، وربما
كان أمره ينتهي بالنسيان ^(١) .

وكان السبب المباشر في نشر كتابه دلالة الحائرين إلحاح تلميذه يوسف بن
عقبتين بعد أن سافر إلى الديار الشامية والعراقية فدون موسى من سنة ١١٨٦ إلى
سنة ١١٩٠ لتلميذه هذا الكتاب ، وأرسله إليه أبواباً وأسفاراً ، كتبه إليه باللغة
العربية بالقلم العبري كما كان يدون أكثر مؤلفاته العربية ، وكانت هذه عادة
مألوفة عند أغلب علماء اليهود بالأندلس في القرون الوسطى .

وقد اعتمد موسى بن ميمون في أثناء تأليف كتابه على المراجع اليهودية
المدونة بالعربية والعربية ، ومع أنه لم يسرد أسماء المؤلفين إلا في أحوال نادرة ،
فإن نظرياتهم تتكرر في كثير من فصولها إذ يسرد آراء سبعيا القيومي ^(٢) وبخيل

(١) راجع مقالة : *שלמה המלך* لسان أديهانام (*אדם העם*) في مجلة *השקפה* ج ١٥

(٢) دلالة الحائرين ج ١ فصل ٦٥ ، ج ٢ فصل ٦٣ ، ج ٣ فصل ١٧ .

ابن قنودا^(١) وسليمان بن جبرول المعروف أيضاً بأبي أيوب سليمان بن يحيى^(٢) ويهودا اللاوى شاعر اليهود الأكبر بالأندلس^(٣) ، وإبراهيم بن حنانيا^(٤) ، وابن داود^(٥) ، وإبراهيم بن عنزرا^(٦) ، وكذلك كانت له دراية بأدب اليهود القرائن^(٧) .

أما الفلسفة اليونانية فكان يعرضها من التراجم العربية شأن غيره من الفلاسفة في البلدان الإسلامية ، وهو متأثر قبل كل شيء بأرسطاطاليس الذى يراه رئيس الفلاسفة^(٨) ويحمله إجلالاً عظيماً ويقول : وكل ما قال أرسطاطاليس فى جميع الوجود الذى من لدن فلك القمر إلى مركز الأرض هو صحيح بلا ريب ، ولا يعدل عنه إلا من لم يفهمه أو من تقدمت له آراء يريد اللب عنها أو تقوده تلك الآراء لإنكار أمر مشاهد^(٩) .

وكان قد درس كتاب الأخلاق لأرسطاطاليس من ترجمة إسحق بن حنين كما علم نظرياته من شروح يونانية مترجمة إلى العربية مثل اسكندر الأفروديسى^(١٠) وشميستيوس ثامسطيوس (Themistius)^(١١) ويحيى النحوى^(١٢) .

(١) ج ١ فصل ٥٩ وج ٣ فصل ٨ .

(٢) ج ٢ فصل ٤٢ .

(٣) ج ١ فصل ٥٢ وفصل ٥٤ .

(٤) ج ١ فصل ٤٥ .

(٥) ج ١ فصل ٥٢ وج ٣ فصل ٣٣ وج ٢ فصل ٩ وفصل ٢٤ .

(٦) ج ٣ فصل ٢٠ . (٧) ج ١ فصل ٧١ . (٨) ج ١ فصل ٥ .

(٩) ج ٢ فصل ٢٢ .

(١٠) ج ١ فصل ٣١ وج ٢ فصل ٣ وفصل ١٥ وفصل ٢٢ ، وقد عاش فى أوائل

القرن الثانى وأوائل القرن الثالث ب . م .

(١١) ج ١ فصل ٧١ ، وقد عاش فى القرن الرابع ب . م .

(١٢) ج ١ فصل ٧١ ، وقد عاش بمدينة الاسكندرية فى النصف الأول من القرن

السايق ب . م . وهو المعروف عند الغربيين باسم Jean Philopone .

وكذلك وصلت إليه نظريات أرسطاطاليس بوساطة الصفات العربية الإسلامية مثل كتب الفزالي^(١) وابن باجه أبو بكر بن الصائغ^(٢) وابن طفيل^(٣) وثابت بن قرة^(٤) والقبيصي^(٥) وابن أفلح الإشبيلي^(٦) ومحمد بن زكريا أبو بكر الرازي^(٧) والفرغاني^(٨) ومحمد بن سنان البنانى الحراني^(٩) والقارابي^(١٠) والمتكلمين^(١١)، وكذلك أدمج في دلالة الحائرين بعض الآراء لبطليموس^(١٢) وجالينوس^(١٣) اليونانيين .

وكذلك ورد في هذا الكتاب بحث مفصل في منزلة المعتزلة والأشعرية والمتكلمين^(١٤) بما يدل على أنه درس المذاهب الإسلامية دراسة وافية ، وعلى

-
- (١) راجع مامش الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين التي وضعها العالم مولك ج ١ ص ٢٠٨ ، ٢٤٥ ، ٣٨٣ ، ٣٩٢ .
 (٢) ج ١ ص ٢٧٨ ، ٤٣٤ وج ٢ ص ٨٢ ، ١٨٥ ، ٢٨٦ وج ٣ ص ٢٢٢ و ٤٣٨ .
 (٣) ج ١ ص ١٢ ، ٣٥٨ . (٤) ج ٢ ص ١٨٩ .
 (٥) ج ٢ ص ١٨٧ ، ١٩١ ، ج ٣ ص ١٠٠ .
 (٦) ج ٢ ص ٨١ . (٧) ج ٣ ص ٦٦ — ٦٩ .
 (٨) ج ٣ ص ٩٨ — ١٠٠ .
 (٩) ج ٢ ص ٨١ .
 (١٠) ج ١ ص ١٩٣ — ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٤٠٤ ، ٤٣٨ وج ٢ ص ١٢٧ ، ١٣٩ ، ١٥٩ وج ٣ ص ١٣٩ .
 (١١) ج ١ ص ١٨٥ ، ٣١٣ — ٣١٦ ، ٣٣٦ — ٣٥٦ ، ٣٧٥ — ٤٥٩ وج ٢ ص ١١٨ ، ١٢٨ وج ٣ ص ٥٨ — ٥٩ .
 (١٢) ج ١ فصل ٧٢ وج ٢ فصل ١٣ وج ٣ فصل ١٢ .
 (١٣) ج ١ فصل ٧٢ وج ٢ فصل ١٣ وج ٣ فصل ١٢ .
 (١٤) راجع المصادر التي اعتمد عليها موسى بن ميمون في آرائه الفلسفية التي وردت في جميع ميفناه كتب :

Louis - Germain Lévy : Mamonide. Paris. 1932. Chapitre II : Sources de Maimonide. p. 28 — 48.

Philipp Bloch : Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh : والقالة : Nebuchim في مجموعة جوتمان ج ١ ص ١٣ — ٦٢ .

العموم قد كان له الإمام بالفلسفة العربية يندرز أن يتوفر في شخص آخر من أجازار اليهود في القرون الوسطى ، وذلك يتضح لنا من نصيحة أسداها إلى شوثيل . ابن تبون مترجم دلالة الحائرين إلى العربية إذ يقول له : وأنصح لك ألا تدرس مصنفات أرسطاطاليس إلا عن طريق شروحه للإسكندر أو ثامسطيوس أو ابن رشد . أما ما ذكرته عن كتابي التفاحة وبيت الذهب فإنهما من المدونات التي تشتمل على الخزعبلات والأباطيل وهما مذكوران على الرئيس ، وأما ما يتصل بكتاب الحكمة الإلهية للرازي فليس فيه فائدة ما لأن صاحبه لم يكن إلا طبيباً . وكذلك أقول عما كتبه إسحق الإسرائيلي فإنه اعتمد على الخيال والظن والباطل لأنه أيضاً طبيب ليس غير ، وما دونه يوسف الصديق لم أطلع عليه ولكن عرفت يوسف في الأندلس وقوراً عظيماً ، وعلى العموم ألقت نظرك إلى أن لا تبجد نفسك في كتب المنطق ولا تعن إلا بما كتبه أبو نصر الفارابي لأنها كالبرق ، وبخاصة مصنفه مبادئ الموجودات . ، فإنها تؤدي إلى حصافة العقل لأن أبا نصر كان حكماً فيلسوفاً كبيراً ومصنفاته صحيحة للعاقل وترشد إلى سبيل الحق . من يبحث عن الحكمة .

أما مدونات أرسطاطاليس فهي كالجنود تعد أساساً لجميع مدونات الحكمة وهي لا تقم إلا بمعونة مؤلفات الإسكندر أو ثامسطيوس أو عن طريق شروح ابن رشد .

أما مصنفات بندقوس وفيثاغورس وهرمس وفورفور يوس فتشتمل على المذاهب الفلسفية القديمة التي لا تصلح لأن يضع الإنسان زمنه من أجلها ، ونظريات أفلاطون أستاذ أرسطاطاليس في مدوناته عميقة وتنطق بالحكمة وفيها

للرجل المثقف غنية عن غيرها ، وكذلك تفنى مؤلفات أرسطاطاليس عما دونت قبلها وعلته غاية ما انتهت إليه للعرفة البشرية ، وما عدا هؤلاء فأناس وصلوا إلى المعرفة عن طريق الفيض الالهي وارتقوا إلى مرتبة النبوة تلك المنزلة التي ليس فوقها منزلة . أما مؤلفات علي بن سينا فمع اشتغالها على جودة التدقيق ودقة التحصيل ليست مثل كتب أبي نصر الفارابي ، وهي أيضاً من اللذونات المجدية التي تؤهل الإنسان للبحث بالإيمان في دقائقها (١) .

ويقول موسى بن ميمون في مقدمة كتابه إلى تلميذه يوسف بن عتقن :
أيها التلميذ العزيز ، لما مثلت بين يدي وقصدت إلى من أفاضى البلاد للتميز على عظم شأنك عندي لشدة حرصك على الطلب ، ولما رأيت في أشعارك ومقاماتك التي وصلتني وأنت مقيم بالإسكندرية من شدة الاشتياق للأمر النظرية ، وقبل أن أمتحن تصورك قلت : لعل شوقه أقوى من إدراكه ، فلما قرأت على ما قرأته من علم الهيئة وما تقدم لك مما لا بد منه زدت بك غبطة لجودة ذهنك وسرعة تصورك ، ورأيت شوقك للتعليم عظيماً ، فتركتك للارتياض فيه لعلني بما لك ، فلما قرأت على ما قد قرأته من صناعة المنطق تعلقت آمالي بك ورأيتك أهلاً لأن تُكشف لك أسرار الكتب النبوية حتى تطلع منها على ما ينبغي أن يطلع عليه الكاملون ، فأخذتُ ألوح لك تلوينات وأشير لك بإشارات فرائدك تطلب مني الازدياد وتُمنيني أن أرينَ أشياء من الأمور الإلهية ، وأن أخبرك بمقاصد للتكلمين وطرائقهم ... وأمرتك أن تأخذ الأشياء بترتيب قصداً أن يتضح لك الحق بطرقه ، لا أن يقع اليقين بالعرض ولم أمتنع طول اجتماعك بي إذا ما ذكر نص من نصوص الحكماء فيه تنبيه على معنى غريب — من

تبيان ذلك لك ، فلما قدر الله الاقتراق وتوجت إلى حيث توجهت أنارت في تلك الاجتماعات عزيزة كانت قد قبرت ، وحركتني غيبتك لوضع هذه المقالة لك ولأمثالك وقليل ما هم ، وجعلتها فصولاً منشورة وكل ما أكتب فيها يصلك أولاً فأولاً وأنت سالم...^(١)

ولم يقصد موسى بمصنفه هذا الجمهور أو البتدئين بالنظر لأنه يرى « أن يخفى عنه ويمنع من التعرض له كما يمنع الطفل عن تناول الأغذية الفليضة ورفع الأثقال »^(٢) ، بل كان نصب أعينه « الجماعة من الذين أخذوا أنفسهم بالكمال الإنساني وإزالة الأوهام السابقة »^(٣) ، وهو « ما ألف الكتاب إلا لمن تفلسف وعرف ما قد بان من أمر النفس وجميع قواها »^(٤) ، كما لم يقصد به « تفهيم جلته للجمهور ولا تعليم من لم ينظر إلا في علم الشريعة ، بل وضع لمن هو كامل في دينه وخلقه ونظر في علوم الفلسفة وعلم معانيها ، وجذب العقل الإنساني وقاده ليحلّه في محله ... »^(٥)

أما عرضه من تأليف دلالة الحائرين فإنه يقول : ما كان الغرض نقل كتب الفلاسفة ...^(٦) وما كان قصدي أن أوّلف شيئاً في علم الطبيعة أو أن أخلص معاني العالم الإلهي على بعض للذاهب أو أبرهن على ما يبرهن عليه منها ، وما كان قصدي أن أخلص أو أقتضب هيئة الأفلاك ولا أن أخبر بمدد ما إذا الكتب المولفة في جميع ذلك كافية ، وإذا لم تكن كافية في غرض من الأغراض ، فليس الذي أقوله أنا في ذلك الغرض أحسن من كل ما قيل ، وإنما كان الغرض

(١) دلالة الحائرين ج ١ صدر الجزء الأول .

(٢) ج ١ فصل ٣٤ .

(٣) ج ١ فصل ٦ . (٤) ج ١ فصل ٦٨ .

(٥) ج ١ صدر الجزء الأول . (٦) ج ٢ صدر الجزء الثاني .

بهذه المقالة أن أبين مشكلة الشريعة وأظهر خفايا بواطنها التي هي أعلى من أفهام الجمهور ، فذلك ينبغي لك إذا رأيتني أتكلم في إثبات العقول المارقة وفي عددها أو في عدد الأفلاك ، وفي أسباب حركاتها أو في تحقيق معنى المبادء والصورة أو في معنى الفيض الإلهي ونحو هذه المعاني ، فلا تظن أو يخطر ببالك أني إنما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفي فقط ، إذ تلك المعاني قد بسطت في كتب كثيرة وبرهن على صحة أكثرها ، بل إنما أقصد لذكر ما يبين مشكلة من مشكلات الشريعة فأفهمها وأحل عُقداً كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذي أغلصه ... (١)

والهدف الأسمى الذي يرى إليه موسى بن ميمون هو أن يلقى أشعة من أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الإيمان والشعور « العقل القائض علينا هو الصلة بيننا وبين الله تعالى » (٢) ، وهو يقصد إلى التوفيق بين الدين والفلسفة « الحكمة المقولة بإطلاق في كل موضوع هي الناية ، هي إدراكه تعالى » (٣) ، كما يقصد إلى التوفيق بين موسى كلم الله وأرسطاطاليس زعيم الفلاسفة حتى ينظر العالم إلى الدين عن طريق المنطق والعقل وحتى لا يطلب الحق والعلم في أفق الدين وحده بل في مبدئ الفلسفة أيضاً ، وقد رفع بذلك الفلاسفة والفلاسفة إلى مصنف واحد مع الدين وكبار مفكرى الدين .

ويقع الكتاب في ثلاثة أجزاء يشمل كل جزء منها على فصول وكل فصل على موضوعات كثيرة ، وعلى الرغم من كبر حجم الكتاب وتنوع موضوعاته فإن ما ورد فيه من النظريات يتدرج تدرجاً منطقياً محكماً من قضية إلى أخرى فكانها جميعها سلسلة واحدة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً .

(١) ج ٢ فصل ٢ . (٢) ج ٣ فصل ٥٧ . (٣) ج ٣ فصل ٥٤ .

ويبحث الجزء الأول من دلالة الحائرين في ماهية الله وكيفية إدراكه وتعريف توحيده ، كما يدخل في الكتاب المقدس عن طريق المنطق والعقل ، ويفتح الكتاب بمجادلة عنيفة للذين يصفون الله بالأوصاف المادية فيشرح الآية « نصنع إنساناً على صورتنا وشبهنا »^(١) بقوله : إن الناس قد ظنوا أن لفظ صورة في اللسان العبري يدل على شكل الشيء وتخطيطه فيؤدى ذلك إلى التجسيم الخفى ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص ... وأما صورة فتقع على الصورة الطبيعية أعنى على اللغى الذى يحوهر الشيء بما هو ، وهو حقيقته من حيث هو ذلك الموجود المعنوى هو الذى يكون الإدراك الإنسانى ... فيكون المراد من الصورة الصورة النوعية التى هى الإدراك العقلى لا الشكل والتخطيط . على هذا الشكل يشرح موسى بن ميمون في خمسين من الفصول الأولى ألفاظاً كثيرة من أسفار الكتاب المقدس يرمز في أثنائها العالم الدينى ترميزاً منطقياً عقلياً اعتماداً على تعاليم أرسطاطاليس . وغول فلاسفة العرب مع إظهار ماله من الملاحظات والانتقادات والفروق بين العقلية اليونانية والإسلامية واليهودية .

وإدراك الإله عنده يكون على الطريقة السلبية الإيجابية لأن « وصف الله عز وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذى لا يلحقه شيء من التسامح وليس فيه نقص فى حق الله جملة ولا على حال ، أما وصفه بالإيجابيات ففيه من الشرك والنقص ... وقد تبرهن أن الله عز وجل واجب الوجود لا تركيب فيه ولسنا ندرك إلا أنيته فقط لا ماهيته ، فيستحيل أن تكون له صفة إيجابية لأنه لا أنية له خارجة عن ماهيته فتدل الصفة على إحداها فإما أن تكون ماهيته مركبة فتدل

(١) سفر التكوين . الفصل الأول آية ٢٦ .

الصفة على جزئها وإما أن تكون لها أعراض فتدل الصفة أيضاً عليها فلا صفة
إيجاب بوجه من الوجوه ، أما صفات النفي فهي التي ينبغي أن تستعمل لإرشاد
الذهن لما ينبغي أن يعتقد فيه تعالى لأنها لا يالحق من جهة تكثير بوجه وهي
ترشد الذهن لغاية ما يمكن الإنسان أن يدركه منه تعالى ... وكيف تكون حال
عقولنا إذا رامت إدراك الباري عن المادة البسيطة غاية البساطة ، الواجب الوجود
الذي لا علة له ولا يلحقه معنى زائد على ذاته الكاملة التي معنى كمالها سلب
التناقض عنها ، وأن نسبته للعالم نسبة الربان للسفينة وليست هذه أيضاً نسبتة
نحقيقية ولا شهباً صحيحاً بل هي لإرشاد الذهن إلى أنه تعالى مدبر للوجودات ،
والمعنى أنه يدها ويحجز نظامها فسبحان من إذا لاحظت العقول ذاته عاد إدراكها
تقصيراً ، وإذا لاحظت صدور أفعالها عن إرادته عاد عليها جهلاً ، وإذا رامت
الأسن تعظيمه بأوصاف عادت كل بلاغة عيياً وتقصيراً ^(١) .

ولكي يتمكن الإنسان من إدراك الله على الطريقة السلبية يضرب لنا
للؤلف مثلاً رائئاً يقول فيه : أريد أن أمثل لك أمثلاً في هذا الفصل تزداد بها
تصوراً لوجوب تعدد صفاته السوالب وتزداد به شوقاً من اعتقاد صفات إيجاب
له تعالى ، تصور أن إنساناً تحقق أن السفينة موجودة ولكنه لا يعلم على أي شيء
يقع هذا الاسم ، أيقع على جوهر أو على عرض ، ثم تبين لشخص آخر أنها ليست
بمرض ، ثم تبين لآخر أنها ليست بعمدن ، ثم تبين لآخر أنها ليست بحيوان ، ثم
تبين لآخر أنها ليست بنبات متصل بالأرض ، ثم تبين لآخر أنها ليست بجمم
واحد متصل اتصالاً طبيعياً ، ثم تبين لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالألواح
والأبواب ، ثم تبين لآخر أنها ليست ككرة ، وتبين لآخر أنها ليست مخروطة ،

وتبين لآخر أنها ليست مستديرة ولا ذات أضلاع متساوية ، وتبين لآخر أنها ليست مُصنَّعة ، فتبين ذلك الإنسان أن هذا الأخير يكاد يصل إلى تصوير السفينة على ما هي عليه بهذه الصفات السلبية ، وكأنه خُيِّل إليه من تصورها أنها جسم من خشب مجوف مستطيل مؤلف من أخشاب عدة تصورها بصفات الإيجاب .

أما المتقدمون الذين مثلنا بهم فكل واحد منهم أبعد عن تصور السفينة من الذى بعده حتى أن الأول فى مثلنا لا يعلم غير مجرد الإسمية فقط فهكذا تقر بك صفات السلب من معرفة الله تعالى وإدراكه فاحرص كل الحرص على أن تحيط بصفات سلبية شتى بالبرهان لأن تسلب بالقول فقط ؛ فإنه كلما تبين لك بالبرهان سلبُ شيء مظنون له تعالى كنت قد قربت منه درجة بلا شك . وبهذه الجهة صار قوم مفرين منه جداً وآخرون فى غاية البعد ؛ لا قرب مكان فيقرب منه ويبعد كما يظن عيان البصائر . وأما وصفه تعالى بالإيجابيات فقيه خطر عظيم لأنه قد تبرهن أن كل ما عسى أن نظنه كمالاً ولو كان ذلك الكمال ثابتاً له على رأى من يقول بالصفات فإنه ليس من نوع الكمال الذى نظنه بل هو مقول بالاشتراك فقط على ما بينا ، فبالضرورة تخرج لمعنى السلب لأنك إذا قلت عالم ، يُعلم واحد بذلك العلم غير التغير ولا يعلم الذى يعلم الأمور الكثيرة للتغيرة الدائمة التجدد من غير أن يتجدد له علم ، وعلمه بالشئ قبل كونه و بعد حصوله موجود و بعد عدمه من الوجود علم واحد لا تغير فيه ، فقد صرحت بأنه عالم يعلم ليس مثل علمنا ، وكذلك يلزم أنه موجود وليس بمعنى الوجود فينا فقد أتيت بالسوالب ضرورة فلم تحصل على تحقيق صفة ذاتية لكن حصلت على التكثير وإن قلت إن الله تعالى موضوع لا يُحمَّل عليه محولات يكون غاية إدراكنا بهذه العقيدة الشرك لا غير لأن كل موضوع ذو محولات بلا شك وهو اثنان بالحد وإن كان واحداً

بالوجود لأن معنى الموضوع غير معنى المحمول عليه . . . والذي يوجب له صفة لا يعلم شيئاً غير مجرد الاسم . أما الشيء الذي تخيل أنه وقع عليه هذا الاسم فهو معنى غير موجود بل مخترع كاذب فكأنه أوقع هذا الاسم على معنى معدوم إذ ليس في الوجود شيء هو كذا ، ومثال ذلك أن يكون الإنسان قد سمع باسم القليل وعلم أنه حيوان وطلب أن يعرف شكله وحقيقته فقال له الضال أو المضل هو حيوان ذو رجل واحدة وثلاثة أجنحة مقيم في أعماق البحر جسمه شفاف وله وجه عريض مثل وجه الإنسان وصورته وشكله وهو يتكلم مثل الإنسان وتارة يطير في الهواء وتارة يسبح كالسمك فإني لا أقول إن هذا قد تصور القليل على خلاف ما هو عليه أو أنه مقصر في صورة القليل بل أقول إن هذا الشيء الذي تخيله بهذه الصفة مخترع كاذب وليس في الوجود شيء هكذا بل هذا شيء معدوم أوقع عليه اسم شيء موجود مثل عتقاء مغرب والفرس الإنساني ونحو ذلك من الصور الخيالية التي أوقع عليها اسم شيء من الموجودات . أما اسم واحد أو اسم مركب فالأمر هنا سواء ؛ وذلك أن الله جل ثناؤه موجود بل هو واجب الوجود بالبرهان ويلزم من وجوب الوجود البساطة المحضة ، وأما أن تلك الذات البسيطة الواجبة الوجود هي ذات صفات ومعان أخرى تلحقها بها فقد وقفنا تلك الاسمية على عدم محض ، فتأمل كيف خطر في إيجاب الصفات له ! فالنبي ينبغي أن يعتقد فيما جاء من الصفات في كتاب التنزيل أو كتاب الأنبياء أنها كلها للإرشاد لكلامه تعالى ، أو صفة أفعال صادرة عنه ^(١) وكل ما نزعته من الصفات كلاً هو نقص في حقه تعالى إذا كان من نوع ما عندنا ، وقد أرشدنا سليمان عليه السلام في هذا المعنى بما فيه الكفاية إذ قال إن الله في السماء وأنت على الأرض لتلك وجب أن يكون كلامك قليلاً ^(٢)

وعلى العموم فإنَّ الإنسان يقع في غلطة أساسية إذا أراد أن يطبق ما يرى في المادة عليه سبحانه وتعالى ، على أنه « ليس هناك شبه بينه وبين مخلوقاته أصلاً في شيء من الأشياء وليس وجوده مثل وجودها ولا حياته شبه حياة الحي منها ولا علمه شبه علم من له علم فيها ، وأنَّ ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط بل بنوع الوجود ، أعني أن يقرر عند الكل أن ليس علمنا وعلمه أو قدرتنا وقدرته تختلف بالأكثر والأقل والأشد والأضعف وما أشبه ذلك ، إذ القوى والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة ويجمعهما حد واحد ، وكذلك كل نسبة إنما تكون بين شيئين من نوع واحد ... وهذا القدر يكفي الصغار والجمهور في إقرار أذهانهم على أن ثمَّ موجوداً كاملاً لا جسم ولا قوة جسمانية له ، هو الله الذي لا يلحقه شائبة من شوائب النقص ولا يلحقه أفعال ... لذلك كان نفى التجسيم ورفع الشبهة والافتالات عنه مما ينبغي التصريح به ... لأنه لا توحيد إلا برفع الجسمانية ، إذ الجسم ليس بواحد بل مركب من مادة وصورة ، وهو أيضاً منقسم قابل التجزئة ... »^(١)

أما أسماؤه الحسنى التي وردت في الكتب اللزلة فهي « مشتقة من الأفعال للإرشاد إلى كماله لا غير » ، فهي أسماء معظمة « تدل باشتراك لكونها مشتقة من أفعال يوجد مثلها عندنا ... وقد توهم الناس صفات متعددة له كتعدد الأفعال التي اشتقت منها .. وهى أسماء وضعت بحسب الأفعال الموجودة في العالم ، أما إذا اعتبرنا ذاته مجرداً عن كل فعل ، فلا يكون له اسم مشتق بوجه ، بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته »^(٢)

لهذه المناسبة يندد موسى بن ميمون بمن يستعمل الأسماء الحسنى في التهايم

(מַחֲמָד) لتضليل العقول الساذجة فيقول : ولا يخطر بخاطرك هذان كتاب التائب وما تسمعه منهم أو تجده في كتبهم السخيفة من أساء يلقونها لا تدل على معنى بوجه ويسمونها أساء معظمة لله تعالى ويزعمون أنها أهل السكك تهديس وطهارة وأنها تفعل العجائب ، كل هذه الأشياء أخبار لا يليق بإنسان كامل أن يسمها فكيف أن يعتقد...^(١)

ومن المعروف أن التهمة أو التعميدة لعبت دوراً خطيراً في القرون الوسطى لا في الجماهير فحسب بل في أندية الخاصة من العلماء والفقهاء والملوك أيضاً وقد شغلت عند اليهود مكاناً لا بأس به في أدب التصوف ، وقد قال موسى : « إن الأشرار والجهال وجدوا نصوص التائب فاتسع لهم الكذب ... ثم انتقلت تلك الكتب لأيدي الأجبار الورعين البله الذين ليس عندهم ميزان يعرفون به الحق من الباطل فكتبوها ووجدت في تركتهم فظن بها الصحة ، وبالجملة فإن الأبله يعتقد كل شيء »^(٢).

وكذلك يتعرض إلى تعريف بعض التعبيرات أمثال : « كلمة الله » « الألواح التي كتبها الله » ، « الحركة والسكون للنسوبة لله » ، وقد نفى صفة الكلام عن الله قال : إن القصد من وصف الله بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبهة بأفاننا فأرشدت الأذهان إلى أن نتم علماً إلهياً يدركه النبيون بأن الله كلمهم حتى نعلم أن هذه اللعاني التي يوصلونها لنا من قبل الله هي ليست من مجرد فكرتهم ورويتهم ... »^(٣)

(١) ج ١ نهاية فصل ٦١ .

(٢) ج ١ فصل ٦٢ ، وقد أظهر موسى في ظروف شتى اشترازه من استعمال التائب (راجع קובץ אנחות דהסכם ج ١ ص ٣ وج ٢ ص ١٥ وكتاب מנחם הוראה הלכות מחנה ٤٤ ، ٥) .

(٣) ج ١ فصل ٦٥ .

وأما ما ذكرته التوراة من أن الألواح هي صنعة الله ، والكتابة كتابة الله منقوشة عليها وهي مكتوبة بإصبع الله ^(١) ، فيشرح موسى : إن وجودها طبيعي لا صناعي لأن كل الأمور الطبيعية من صنع الله ونتيجة مشيئته ومحض إرادته ^(٢) .
ويشرح المؤلف نسبة الكون والحركة لله وعلاقتها بكل ما ابتدع في ستة أيام من خلق الكون على هذا النحو « إن كل يوم من الأيام الستة كانت تحدث حوادث خارجة عن هذه الطبيعة المستقرة للوجود الآن في الوجود بمجملته ، وفي اليوم السابع استمر الأمر واستقر على ما هو عليه إلى الآن ^(٣) . . .

كان يحق لموسى بن ميمون أن يتحتم بهذا الفصل الجزء الأول من كتاب دلالة الحائرين ، ولكنه أراد على ما يظهر ألا ينتهي هذا الجزء دون أن يشير إلى مذاهب الفرق الإسلامية مثل المتكلمين والمعتزلة والأشعرية ، ويبين ما بينها وبين المذاهب اليهودية من الفرق في التوحيد ، لذلك وضع الفصول الأخرى إلى نهاية الجزء الأول في هذه الموضوعات ، وهو يبدأ بمعلومات عامة لأرسطو ولبعض الفلاسفة الذين يراهم موسى بن ميمون أصحاب مذهب أرسطاطاليس من فلاسفة المسلمين ، ثم ينتقل إلى التفاصيل التي يناقش فيها الفرق الإسلامية مناقشة عميقة دقيقة لم تنته مع نهاية الجزء الأول ، بل يرجع إليها في مناسبات شتى في الجزء الثاني والثالث .

ونظراً لأن موسى كان يدون نظرياته العربية بحروف عبرية رأينا علماء المسلمين لم يوجهوا أية عناية إليها .

يقول موسى بن ميمون : الفلاسفة يسمون الله تعالى العلة الأولى والمتكلمون

(١) سفر الخروج فصل ٣٢ آية ١٦ .

(٢) ج ١ فصل ٦٦ . (٣) ج ١ فصل ٦٧ .

يهربون من تسمية الله بالعلة الأولى والسبب الأول ؛ وهؤلاء المشهورون بالتكلمين يهربون من هذه التسمية ويسمون العاقل ، ويظنون أن هناك فرقاً عظيماً بين سبب وعلة من جانب وبين فاعل من جانب آخر ، لأنهم قالوا : إن قلنا إنه علة لزم وجود المعلول وهذا يؤدي إلى قدم العالم وأن العالم له على جهة اللزوم ، وإن قلنا فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله ، وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل . والذي نضله أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل في هذا المعنى ، وذلك أنك إذا أخذت العلة أيضاً بالقوة فهي تتقدم معلولها بالزمان . أما إذا كانت علة بالفعل فإن معلولها موجود بالعقل ضرورة ، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلاً بالفعل فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البناء قبل أن يبنى بيتاً ليس ببناء بالفعل لكنه بناء بالقوة كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يبنى بيت بالقوة فتند ما يبنى بناء بالفعل يلزم وجود شيء مبني حينئذ ضرورة فما ربحنا شيئاً في تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة ، وسبب القصد هنا إنما هو التسوية بين هذين الاسمين ، وأنه كما نسميه فاعلاً وإن كان مفعوله معلوماً إذ لا مانع ولا عائق له عن أن يفعل متى شاء ، كذلك يجوز أن نسميه علة وسبباً بهذا المعنى بعينه ، وإن كان المعلول معلوماً ، والذي دعا الفلاسفة لتسميته تعالى علة وسبباً ولم يسموه فاعلاً لم يكن من أجل رأيهم المشهور في قدم العالم بل هو من أجل معان أخرى بينت في العلم الطبيعي ، وهي وجود الأسباب لكل ماله سبب وأنها أربعة : المادة والصورة والفاعل والغاية ، وأن منها قريبة وأن منها بعيدة ، وكل واحدة من هذه الأربع تسمى سبباً وعلة ، ومن آرائهم التي لا أخالفها أن الله عز وجل هو الفاعل وهو الصورة وهو الغاية فلذلك قالوا إنه تعالى سبب وعلة ليعمموا هذه الثلاثة الأسباب ، وهو أن يكون هو فاعل العالم وصورة وغايته ،

وفي هذا الفصل أثبتت لك على أى جهة قيل فيه تعالى إنه الفاعل وهو صورة العالم وهو غايته أيضاً . ولا تشغل ذهنك هنا بمعنى إحداثه للعالم أو لزومه له على رأيهم لأنه سيقع في ذلك كلام كثير لائق بهذا الغرض وإنما الغرض هنا كونه تعالى فاعلاً لجزئيات الأفعال الواقعة في العالم كما هو فاعل العالم بأسره ، وقد تبين في العلم الطبيعي أن هذه الأنواع الأربعة من الأسباب ينبغي أن يطلب لكل سبب منها سبب أيضاً فيوجد للشيء المتكوّن هذه الأسباب الأربعة القريبة منه وتوجد لتلك أيضاً أسباب وللأسباب أسباب إلى أن ينتهى للأسباب الأولى مثل أن هذا الشيء هو المفعول وفاعله هو كذا ، ولذلك الفاعل فاعل ، ولا يزال ذلك إلى أن يصل إلى محرك أول هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسطات كلها ، وذلك أنه إذا كان حرف ألف يحركه حرف باء وباء يحركه جيم وجيم يحركه دال ودال يحركه هاء ، وهكذا إلى ما لا نهاية فلنقف عند الهاء مثلاً فلا شك أن الهاء هو المحرك للألف والباء والجيم والدال ، وبهذه الجهة ينسب كل فعل في الوجود لله ولو فله من فعله من الفاعلين القريبين فهو السبب الأبعد من جهة كونه فاعلاً ، وكذلك الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة نجد إذا تتبعناها أنها لا بد أن تتقدمها صورة أخرى تنهى هذه المادة لقبول هذه الصورة وتلك الصورة الثانية تتقدمها أيضاً أخرى حتى تنتهى للصورة الأخيرة التى هي ضرورية في وجود هذه الصور القريبة ، وتلك الصورة الأخيرة في جميع الوجود هي الله تعالى . ولا تظن أن قولنا فيه إنه الصورة الأخيرة لجميع العالم أنها إشارة للصورة الأخيرة التى يقول أرسطو عنها فيما بنى الطبيعة إنها غير كائنة ولا فاسدة لأن تلك الصورة المذكورة هناك طبيعية لا عقل مفارق إذ ليس قولنا عنه تعالى إنه صورة العالم الأخيرة على مثال كون الصورة ذات المادة صورة لتلك المادة حتى يكون هو تعالى صورة لجسم ليس على هذه

الجهة بل إن كل موجود ذى صورة إنما هو ما هو بصورته وإذا فسدت صورته
فسد كونه وبطل كذلك مثل هذه النسبة بعينها نسبة الإله إلى مبادئ الوجود
البعيدة ، لأن وجود البارى هو سبب لكل موجود وهو يمدّ بقاءه بالمعنى الذى
يكفى عنه بالفيض ، فلو قدر عدم البارى لعدم الوجود كله وبطلت ماهية الأسباب
البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها فهو له إذا بمنزلة الصورة للشيء الذى له
صورة والذى بها هو ما هو ، وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته ، فكذلك نسبة
الإله للعالم ، وبهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وإنه صورة الصور ، أى أنه
سبب وجود كل صورة فى العالم وقوامها مستند أخيراً إليه وبه قوامها ، كما أن الأشياء
ذات الصور قائمة بصورها ومن أجل هذا المعنى سُمى فى لغتنا حياة العالم
(٣٣) وهكذا أيضاً الأمر فى كل غاية ، فإن الشيء الذى له غاية لك
أن تطلب لتلك الغاية غاية ، فإن قلت مثلاً : إن الكرسي مادته الخشب وفاعله
النجار وصورته الترتيب على الشكل الثلاثى وغايته الجلوس عليه ، فلك أن تسأل
وما غاية الجلوس على الكرسي ؟ فيقال : ليرتفع الجالس عليه ويعلو عن الأرض .
فتسأل أيضاً وتقول : وما غاية الارتفاع عن الأرض ؟ فتجيب ليعظم الجالس فى عين
من يراه . فتسأل وما غاية عظمته عند من يراه ؟ فتجيب ليعزف ويرهب . فتسأل
وتقول : وما غاية كونه يخاف ، فتجيب ليمثل أمره قطاب : وما غاية الامثال
لأمره ؟ فتجيب لينع أذية الناس بعضهم عن بعض . فتطلب أيضاً غاية ذلك فتجيب
ليلوم وجودهم منتظاً ، وهكذا يلزم دائماً فى كل غاية حداثة إلى أن يتبى الأمر
لمجرد إرادته تعالى حتى يكون الجواب أخيراً كذا أراد الله تعالى أو لقتضى
حكته على رأى آخرين ، وحتى يكون الجواب أخيراً هكذا اقتضت حكته ،
ولهذا تنتهى كل غاية إلى إرادته وحكته لأنه تعالى الغاية الأخيرة لكل شيء ،

وغاية الكل أيضاً التشبه بكماله حسب المقدرة ، وهو معنى إرادته التي هي ذاته ،
 فهذا قيل فيه إنه غاية الغايات . وقد بينتُ على أية جهة قيل فيه تعالى إنه فاعل
 وصورة وغاية ، ولذلك سموه سبباً ولم يسموه فاعلاً فقط . وأعلم أن بعض أهل
 النظر من هؤلاء المتكلمين انتهى بهم الجهل والتجاسر إلى أن قالوا إنه لو قدر عدم
 الباري لما لزم عدم هذا الشيء الذي أوجده الباري يعني العالم ؛ إذ لا يلزم أن
 يفسد المفعول إذا عدم الفاعل بعد أن فعله ، والذي ذكروه صحيح لو كان فاعلاً
 فقط ، ولم يكن ذلك الشيء المفعول محتاجاً إليه في استمداد بقائه كما أنه إذا مات
 النجار لا تفسد الخزانة لأنه لا يمدّها بالبقاء ، أما كونه تعالى صورة العالم أيضاً يمدّه
 بالبقاء والديموم ، فمحال أن يذهب الممدّ ويبقى المستمد الذي لا بقاء له إلا بما
 يستمده ، فهذا قدر ما أوجب القول بأنه فاعل فقط لا غاية ولا صورة من الوهم ^(١) .
 ثم يقول عن المتكلمين والمعتزلة والأشعرية ما يأتي : أعلم أن كل ما قاله
 المعتزلة والأشعرية إنما هو آراء مبنيّة على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان
 والسرّيان الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقوالهم ، وكان سبب ذلك
 أنه لما عمت الملة النصرانية بين الملل وكانت آراء الفلاسفة شائعة في تلك الملل ،
 ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين ، رأى علماء تلك العصور من
 اليونان والسرّيان أن هذه دعاوى تنقضها الآراء الفلسفية قضاً عظيماً بينا نشأ
 فيهم علم الكلام وابتدأوا يشتنون مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم ، ويردون على
 تلك الآراء التي تهتّد قواعد شريعتهم ، فلما جاءت ملة الإسلام وقلت إليهم
 كتب الفلاسفة قلت إليهم أيضاً تلك الردود التي ألّفت على كتب الفلاسفة ،
 فوجدوا كلام يحجّي النحرى وابن عدى وغيرهما في هذه المعاني ، فتسكروا بها

ونظروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم ، واختاروا أيضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رأوا أنه نافع لهم ، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا على بطلانه ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطر إليها كل صاحب شريعة ، ثم اتسع الكلام وانحطوا إلى طرق أخرى عجبية ما ألم بها المتكلمون قط من يونان وغيرهم ، لأن أولئك كانوا على قرب من الفلسفة . ثم جاءت في الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم احتاجوا ضرورة إلى أن ينصروها ، ووقع أيضاً اختلاف في ذلك فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها في نصره رأياها ، ولا شك أن هناك أشياء نعلمنا نحن اليهود والنصارى والمسلمين ، وهي القول بحدوث العالم الذي بصحته تصح المعجزات وغيرها . أما سائر الأشياء التي تكلفت هاتان الملتاث الخوض فيها كخوض أولئك في معنى التالوث ، وخوض هؤلاء في الكلام حتى احتاجوا إلى مقدمات يثبتون بها المقدمات التي اختاروها للأشياء التي خاضوا فيها ، وللأشياء الخصيصة بكل ملة منها فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه ، وبالجملة أن كل المتكلمين من اليونان والمسلمين لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولاً في مقدماتهم ، بل يتأملون كيف ينبغي أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل على صحة هذا الرأي أو قضه ، فإذا صح ذلك التخيل فرضوا أن الوجود على صورة كذا واحتاجوا إلى إثبات تلك الدعاوى التي تؤخذ منها تلك المقدمات التي يصحح بها المذهب أو لا ينقض . هكذا فعل القلاء الذين دبروا هذا التدبير ووضعوه في كتب وادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأي متقدم . أما المتأخرون الذين ينظرون في تلك الكتب فلا يعلمون شيئاً من هذا حتى أنهم يحدون فيها استدلالات عظيمة وسعياً سديداً في إثبات أمر ما أو إبطال أمر ما ، فيظنون أن ذلك الأمر لا حاجة بوجه لإثباته ولا لإبطاله فيما يحتاج إليه من قواعد

الشريعة ، وأن المتقدمين إنما فعلوا ذلك لفرض تشويش آراء الفلاسفة لا غير والتشكيك فيما ظنوه برهاناً ، والقائلون بهذا القول لم يشعروا ولم يدروا أنه ليس الأمر كما ظنوا بل إنما تعب المتقدمون في إثبات ما يُرام إثباته وفي إبطال ما يُرام إبطاله من أجل ما يؤول منه من الفساد في الرأي الذي يراد تصحيحه ولو بعد مائة مقدمة ، فحسم أولئك الأقدمون من المتكلمين الداء من أصله ، وجملة القول من الأمر كما يقوله نامسيتيوس أن ليس الوجود تابعاً للآراء بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود ، فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر لي كما نظرت في كتب الفلاسفة أيضاً وفق طاقتي وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقاً واحدة بالنوع وإن اختلفت أصنافها ، وذلك أن قاعدة الكل أن لا اعتبار بما عليه الوجود إذ لا يجوز في العقل خلافها وهم أيضاً في مواضع كثيرة يتبعون الخيال ويسمونه عقلاً ، فإذا قدموا تلك المقدمات التي سنسمك إياها بتوا الحكم يبراهينهم أن العالم محدث ، فإذا ثبت أن العالم محدث ثبت بلا شك أن له صانعاً أحدثه ، ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد ، ثم يثبتون بكونه واحداً أنه ليس بجسم ، هذا طريق كل متكلم من المسلمين في شيء من هذا القرض فلما تأملت في هذه الطريقة فرت نفسي منها نفوراً عظيماً جداً ، وحق لها أن تنفر ، لأن كل ما يزعم أنه برهان على حدوث العالم تلحقه الشكوك ، وليس ذلك برهاناً قطعياً إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المناظرة . أما عند من يعلم هذه الصنائع فالأمر بين واضح أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك فاستملت فيها مقدمات لم تبرهن . وغاية قدرة الحق عندى من المتشرعين أن يبطل أدلة الفلاسفة على القدم وما أجل هذا إذا قدر عليه ، وقد علم كل ناظر ذكى بحق لا يغالط نفسه أن هذه المسألة أعنى قدم العالم أو حدوثه لم يوصل إليها

برهان قطعى ويكفيك من هذه المسألة أن الفلاسفة مختلفون فيها فيما نجد من تأليفهم وأخبارهم ، فإذا كان الأمر فى هذه المسألة هكذا فكيف نتخذها مقدمة بنى عليها وجود الإله فيكون إذا وجود الإله مشكوكا فيه إن كان العالم محدثا قـم إله وإن كان هو قديماً فلا إله . . . أما أن ندعى البرهان على حدوث العالم ونضرب على ذلك بالسيف ، وندعى أننا علمنا الله بالبرهان فهذا كله بُدع عن الحق . أما الوجه الصحيح عندى الذى لا ريب فيه ، فهو أن يثبت وجود الله ووحدانيته ونفى الجسمية بطرق الفلاسفة ، وبسد أن تتأكد من صحة المطالب الثلاثة الجلية أعنى وجود الله وأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات إلى البت بالحكم فى العالم هل هو قديم أو محدث ، حينئذ يحق لنا الرجوع إلى البحث فى قدم العالم أو حداثه ، وقول فيهما كل ما يمكن الاحتجاج به ، فإن كنت ممن يفتق بما قال للتكلمون ، وتستقد إن صح البرهان بحدوث العالم ، فياحبذا ، وإن لم يبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثاً من الأنبياء تقليداً فلا ضير ، ولا تقل كيف تصح النبوة إن كان العالم قديماً حتى تسمع كلامنا فى النبوة فى هذه المقالة ، ولسنا نحن الآن فى هذا المعنى . ومما يجب أن تعلمه أن المقدمات التى قررها الأصوليون أعنى للتكلمين لإثبات حدوث العالم فيها قلب نظام العالم وتغييره من أصل خلقته .

وأما أنا فأقول إن العالم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإن كان محدثاً فله محدث بلا شك ، وهذا معقول لأن الحادث لا يحدث نفسه بل يحدثه غيره فحدث العالم هو الله . وإن كان العالم قديماً فيلزم ضرورة بدليل كذا ودليل كذا أن ثم موجوداً غير أجسام العالم كلها ليس هو جسماً ولا قوة فى جسم وهو واحد دائم سرمدى لا علة ولا يمكن تغييره فهو الإله ، فقد تبين لك أن ذلالت وجود

الإله ووجدانيته وكونه غير جسم ، إنما ينبغي أن تؤخذ على وضع القدم فيحصل البرهان كاملاً ، على أن العالم قديم أو محدث ، ولذلك تجديني أبداً فيما أفتنه في كتب الفقه إذا اتفق لي ذكر قواعد أن آخذ في إثبات وجود الله فإني أثبتته بأقوال تنحو نحو القدم ، لا لأنني معتقد القدم لكنني أريد أن أثبت وجوده تعالى في اعتقادنا بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه ، ولا ينحل هذا الرأي الصحيح العظيم الخطر مستنداً لقاعدة يهزها كل واحد ويروم هدمها ، وآخر يزعم أنها لم تثبت يوماً قط ، ولا سيما تلك الدلائل الفلسفية على هذه الطالاب الثلاثة من طبيعة الوجود المشاهدة التي لا تنكر إلا من أجل مراعاة آراء ما : وأما دلائل المتكلمين فأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة ، حتى أنهم يفتشون لإثبات أنه لا طبيعة لشيء بوجه . . . ولا تطمع أن أجمعك في هذه المقالة احتجاجات المتكلمين على تصحيح مقدماتهم ، إذ في ذلك فئت أعمارهم وتفتى أعمار من يأتي بعدهم ، وكثرت كتبهم لأن كل مقدمة منها إلا اليسير ينقضها المشاهد من طبيعة الوجود ، ونظراً عليها الشكوك فيلتنجون لتأليف ومناظرات في إثبات تلك المقدمة ، وحل الشكوك الطارئة عليها ، ودفع المشاهد إن لم يمكن في ذلك حيلة^(١) . . .

وبعد ذلك يتناول موسى بن ميمون أسس نظريات المتكلمين ، ويناقشها مناقشة طويلة في أربعة فصول نذكر منها على سبيل التمثيل ما يأتي : قال المتكلمون : لو كان الله جسماً لكان متناهياً ، وهذا صحيح ، ولو كان متناهياً لكان له قدر معلوم وشكل معلوم ثابت ، وهذا أيضاً صحيح ، قالوا وكل مقدار وكل شكل يجوز أن يكون الله أعظم من ذلك المقدار أو أصغر ، وعلى خلاف ذلك الشكل من حيث

(١) ج ١ فصل ٧١ .

هو جسم ، فتخصصه بمقدار ما وشكل ما يحتاج إلى تخصص ، وهذا الدليل سمعتم
يعظمونه ، وهو أضعف من كل ما تقدم ، لأنه مبنى على المقدمة العاشرة التي بينا
قدر ما فيها من الشكوك في حق الموجودات إذا قدرت على خلاف طبيعتها ،
فناهيك بحق الله . ولا فرق بين هذا وبين قولهم في ترجيح وجود العالم على عدمه
إنه يدل على فاعل رجح وجوده على عدمه لإمكان وجوده وعدمه ، فإن قيل
لم فلا شيء لا يطرد هذا في حق الله تعالى من حيث أنه موجود يلزم أن يكون
له مرجح لوجوده على عدمه ، فإنهم سيجيبون بلا شك بأن هذا يؤدي إلى
التسلسل فلا بد من الانتهاء لتواجب الوجود فلا يفتقر لموجد ، وهذا الجواب بعينه
يلزم في الشكل والمقدار ، لأن كل الأشكال والمقادير للمكنة الوجود يقال فيها :
كان يمكن أن تكون أكبر أو أصغر مما هي موجودة عليه ، وبخلاف هذا
الشكل فإنها تقتصر لتخصص ضرورة . أما شكل الله ومقداره تعالى فبعيد عن كل
قص وتشبيه ، وذاته بقدرها وشكلها واجبة الوجود لا تقتصر لتخصص ولا لمرجح
وجود على عدم ، إذ لا إمكان عدم فيها ، كذلك لا تحتاج لتخصص شكل ومقدار ،
إذ هكذا وجب وجوده . فتأمل أيها الناظر إن آثرت طلب الحق واطرحت الهوى
والتقليد والجنوح لما اعتدت تعظيمه ، ولا تعالط تسك خيال هؤلاء الناظرين
وما جرى لهم ومنهم ، فإنهم كالمستجير من الرمضاء بالنار ، وذلك أنهم أبطأوا
طبيعة الوجود ، وغيروا فطرة السموات والأرض زعماً أن تلك المقدمات تبرهن
على كون العالم محدثاً ، فلم يبرهنوا على حدوث العالم وأتلقوا علينا براهين
وتجود الله ووحدانيته ، ونفى الجسمانية ، إذ البراهين التي بين بها جميع ذلك إنما
تؤخذ من طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل (١) . . .

وقبل أن تنتقل إلى تحليل نظريات موسى بن ميمون في الجزء الثاني والثالث من دلالة الحائرين يجدر بنا أن نلفت الأنظار إلى التأثير الشديد الذي تركه علم الكلام في يهود البلدان الشرقية حتى عرفوا من نصوص آدابهم وطرق بحثهم بتكلمى اليهود^(١). وكان العالم اليهودى القرأى أبو على يافث في تفسيره لسفر الخروج من أسفار التوراة يشرح آيات كثيرة على طريقة المتكلمين المسلمين^(٢) وكان سعديا القيومى قد نقل نصوصاً كثيرة من تصانيف المتكلمين المسلمين^(٣). وإذا كان يهود الشرق قد تأثروا من الفرق الإسلامية، فإن الأندية العلمية اليهودية في المغرب والأندلس تخلصت منها لأنها كانت قد اندفعت إلى الفلسفة الأرسطاطاليسية قبل كل شيء، ويقول موسى بن ميمون: إن الذى نجد من الكلام فى معانى التوحيد عند بعض علماء الدين من اليهود فى العراق من الربانيين والقرائين إنما هو أمور أخذوها عن المتكلمين المسلمين... وكذلك أخذ أصحابنا من المعتزلة ومن الأشعرية. أما الأندلسيون من أهل ملتنا فيستمسكون كلهم بأقويل الفلاسفة، ويميلون لأرائهم ولا يسلكون مسالك المتكلمين^(٤).

يبعث الجزء الثانى من دلالة الحائرين فى إثبات وجود الله وفى البرهنة على كونه لا جسماً ولا قوة فى جسم، وفى حركة الأفلاك، وفى ماهية اللانك^(٥)،

(١) Sil. de Sacy: Notices et Extraits des manuscrits. Tome, VIII.

p. 167, די דבורה דבור: דבורה ספר די חלק סי

(٢) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ١ ص ٢٨٧، و ص ٢٩٠ و ص ٢٩٦

Dictionnaire des sciences philosophiques t III وراجع مقالة مونت في
p 355 — 357

(٣) אמנונה דדעות ج ٢ فصل ٨ . (٤) ج ١ فصل ٧١ .

(٥) فصل ١ — ١١ .

وفي قدم العالم أو حدوثه ، وما قال الفلاسفة فيه ، وفي الاعتراض على أرسطو ، وأفلاطون وغيرهما^(١) ، ثم يبحث في النبوة وفي ماهيتها ودرجاتها وتبريفها عند رجال الدين من الملل المختلفة ؛ وعند الفلاسفة ، وقد يشغل هذا البحث بقية فصول الجزء الثاني^(٢) .

ويفتح المؤلف بحثه بالنظر في وجود الله ، ويعرض خمساً وعشرين مقدمة مأخوذة من نظريات أرسطو والفلاسفة للمسلمين ، وهي عنده مقدمات مبرهنة لا شك في شيء منها ، ورد بعضها في كتاب السماع وشروحه ، وبعضها في كتاب ماوراء الطبيعة وشرحه^(٣) .

وإليك ملخص ماورد في الجزء الثاني :

كل الحركات تنتهي لحركة القلب المتحرك الذي لزم أن يكون محرك السبب الأول الذي يستحيل كونه اثنين أو أكثر لاستحالة تعدد الأمور للمفارقة التي ليست بمجسم ولا قوة في جسم ، وأنه واحد لا يتغير لأن وجوده ليس مقترناً بزمن وأن واجب الوجود هو البساطة المحضة والكمال المحض ، وهو فاعل موجود أبداً على حالة واحدة لا قوة فيه أصلاً لأنه إن كان في ذاته إمكان فقد ينعدم كالمادة لأنه موجود بذاته^(٤) .

والآراء التي يراها أرسطو في أسباب حركة الأفلاك التي منها استخرج وجود عقول مفارقة ؛ هي أقاويل تطابق أقاويل كثيرة من أقاويل الشريعة الإمبراطورية وما ورد في قصص أحبار التلمود^(٥) .

والشريعة تؤيد الرأي الفلسفي في أن الأفلاك حيوانات مطيعة لربها تسبحه

(٢) فصل ٣٢ — ٤٨ .

(١) جمل ١٢ — ٣١ .

(٣) صدر الجزء الثاني . (٤) ج ٢ فصل ٦ .

(٥) ج ٢ فصل ٣ .

وتمجده ، والفلاسفة مجمعون على كون هذا العالم السفلى يتم بالقوة الفائضة عليه من الفلك .

أما أن اللائكة موجودون فهذا مما لا يحتاج إلى برهان شرعى ؛ لأن التوراة قد نصبت عليه فى عدة مواضع ، ويسمى أرسطو اللائكة عقولاً مفارقة ، وهى واسطة بين الله تعالى وبين الموجودات ، وبوساطتها تتحرك الأفلاك ونحن نتخذ أن الله خلق العقول المفارقة وجعل فى الفلك الشوق له ، والموجودات من دون البارئ تعالى تنقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها العقول المفارقة ، والثانى الأجرام الفلكية التى هى موضوعات تصور ثابتة لا تنتقل الصورة من موضوعها لموضوع ، ولا يتغير ذلك الموضوع فى ذاته ، وثالث هذه الأقسام الأجسام الكائنة الفاسدة التى تعمرها مادة واحدة ، وأن التدبير يفيض من الله تعالى على العقول وترتيبها ، وتفيض خيرات العقول وأنوارها على أجسام الأفلاك ، ويفيض من الأفلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد فالفيض الواصل منه تعالى لإيجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول أيضاً لإيجاد بعضها بعضاً فى العقل الفعّل ، وعنده ينقطع إيجاد الفارقات ، وكل مفارق فاض عنه أيضاً إيجاد ما حتى انتهت الأفلاك عند فلك القمر ، وبعده هذا الجسم الكائن الفاسد ، أى المادة الأولى وما تركب منها ، وكل فلك تصل منه قوى إلى الاسطوانات حتى يتقضى فيضها عند نهاية الكون والفساد — وهذه الأمور كلها لا تناقض شيئاً مما ذكرته أنبياؤنا وحمل شريعتنا ؛ لأن ملتنا ملة عالة كاملة ، ولكن لما أتت أشراط المال الباطلية محاسنتنا وأبادوا حكمتنا وتوالياً ، وأهلكوا علماءنا عدنا جهلاء ، ثم خاطبناهم فعدت علينا آراؤهم ، كما عدت علينا أخلاقهم وأضالهم ؛ لذلك جاءت هذه الأمور الفلسفية كأنها غريبة عن شريعتنا^(١)

أما مشكلة قدم العالم أو حدوثه فيبحث فيها موسى بن ميمون في عشرين فصلاً^(١) ، وقد وقف في هذا الجزء موقف المارض لرئيس الفلاسفة ويقول : أرى الناس في قدم العالم أو حدوثه عند كل من اعتقد أن ثم الهما « موجوداً » لهم ثلاثة آراء : الرأي الأول لكل من اعتقد بشريعة موسى يقول إن الله أوجد العالم من العدم المحض المطلق ، وأن الله تعالى وحده كان موجوداً ولا شيء سواه وقد أوجد كل هذه الموجودات على ما هي عليه بإرادته ومشيئته ، وأن الزمان أيضاً من جملة المخلوقات ؛ إذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض في المتحرك ، وهو محدث ، والزمن من جملة الأعراض المخلوقة كالسواد والبياض وهذا الرأي هو قاعدة شريعة موسى ، والثانية في التوحيد ، ولا يخطر بالبال غيرها .

أما الرأي الثاني ، وهو القول بأن من الخال أن يوجد الله شيئاً من لا شيء ، ولا يمكن عند أصحاب هذا القول أن يتحول شيء إلى لا شيء ؛ أي أنه لا يمكن أن يتكون موجود ما ذو مادة وصورة من عدم تلك المادة العدم المحض ، ولا يتحول إلى عدم تلك المادة عدماً محضاً ، ووصف الله عندهم بأنه قادر على هذا كوصفه بأنه قادر على الجمع بين الضدين في آن واحد . . . كما أنه لا يحجز في حقه لكونه لا يوجد للمتغيرات إذ الممتنع طبيعة ثابتة ليس هي من فعل فاعل ؛ فلذلك لا يمكن تغييرها كذلك لا يحجز في حقه إذا لم يقدر أن يوجد شيئاً من لا شيء ، إذ هذا من قبل المتغيرات كلها ، فكذلك يعتقدون أن هناك مادة ما موجودة قديمة كقدم الإله لا يوجد دونها ولا توجد دونه ، ولا يعتقدون أنها في مرتبة الله في الوجود ؛ بل هو سبب وجودها ، وهي له مثلاً كالطين للفخارى ، أو الحديد للحداد ، وهو الذي يخلق منها ما شاء . فتارة يصور منها غير ذلك ، وأهل هذا

الرأى يمتقدون أن السماء أيضاً كائن فاسد ؛ لكنها ليست كائنة من لا شيء ، ولا متحركة إلى لا شيء ، وتكونها فسادها كسائر الموجودات من دونها ، وأفلاطون هو من أصحاب هذا الرأى .

والرأى الثالث هو رأى أرسطو وأتباعه وشارحى كتبه ، وذلك أنه يقول بما قاله أهل الفرقة المتقدم ذكرها ، وهو أنه لا توجد مادة من لامادة أصلاً ، ويزيد على ذلك ويقول إن هذا الوجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا ؛ وأن الشيء الثابت الذى لا يقع تحت الكون والفساد هو السماء التى لا تهرح كذلك ؛ وأن الزمان والحركة أبديان دائماً لا كائنان ولا فاسدان ، وأن الشيء الكائن الفاسد هو ما تحت فلك القمر لا يهرح كذلك ، أى أن تلك المادة الأولى لا كائنة ولا فاسدة فى ذاتها ولكن الضرور تتعاقب عليها وتخلع صورة وتلبس أخرى ؛ وأن هذا النظام كله الهلوى والسفلى لا يخل ولا يبطل ولا يتجدد فيه . متجدد مما ليس فى طبيعته ولا يطرأ عليه طارئ خارج عن القياس بوجه ... وللتخلص من وأيه أنه من باب الممتنع عنده أن تتغير لله مشيئة أو تتجدد له إرادة ، وأن جميع هذا الوجود على ما هو عليه أوجده الله بإرادته لكن ليس بعد عدم ، وكما أنه من للمتنع أن ينعدم الله أو تتغير ذاته ، كذلك يظن أنه من باب الممتنع أن تتغير له إرادة أو تتجدد له مشيئة ، فيلزم أن يكون هذا الوجود على ما هو عليه الآن ، فهذا تلخيص آراء أرسطو وأتباعه ، وهى أن ليس ثم مذهب ولا ناظم وجود^(١) ...

وما ذكره أرسطو عن قدم العالم وعلة اختلاف حركات الأفلاك وترتيب البقول ، كل ذلك لا برهان عليه ، ولا يتوهم أرسطو قط أن تلك الأفاويل

مبرهنة . أما تأويل أبي نصر لهذا الثل وما بين فيه ، وكونه استثناع أن يكون أرسطو في شك من قدم العالم واستخف بجالينوس كل الاستخفاف في قوله إن هذه المسألة مشكلة لا يعلم لما برهان ، فيرى أبو نصر أن الأمر بين واضح يدل عليه البرهان أن السماء أزلية ، وما داخلها كائن فاسد ... (١)

وعلى العموم فكل ما ذكره أرسطو وأتباعه من الاستدلال على قدم العالم ليس له براهين قطعية بل له حجج تلحقها الشكوك العظيمة (٢) .

ونحن معشر أتباع شريعة موسى عليه السلام نعتقد أن كون العالم على صورة كذا ، وكان كذا من كذا ، وخلق كذا بعد كذا ، فيأخذ أرسطو يناقشنا ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستقرة الكاملة الحاصلة بالفعل ، التي لا تفر نحن أنها بعد استقرارها وكاملها لا تشبه شيئاً مما كانت في حال التكوين ، وأنها أوجدت من العدم المحض (٣) .

والمغالطة الأصلية إنما ترجع إلى أنا ندرك أفعال الله وامتناعه عن الأفعال والطوارئ والموانع والإرادة وعدم الإرادة لمداركنا المادية ، على أنه لا مشابهة مطلقاً بينهما .

ثم كون حكيمته قديمة كذاته . فاللازم لما قديم ، وهذا اللازم ضعيف جداً ، وذلك أنا كما جعلنا حكيمته التي أوجبت أن تكون الأفلاك تسعة لا أكثر ولا أقل ، وعندد النواكب على ما هي عليه لا أكثر ولا أقل ، ولا أكبر ولا أصغر ، كذلك نجعل حكيمته في كونه أوجد الكل بعد أن لم يكن ، والكل تابع لحكيمته الدائمة كليلاً بالمتغيرة ، لكننا نجعل كل الجمل قانون تلك الحكمة ومقتضاها ، إذ المثلثة أيضاً في رأينا تابعة للحكمة ، ورأى أرسطو في سكن الملائكة في السماء

كما جاء أيضاً في ظواهر النصوص ليس ذلك للدلالة على قدم السماء كما يريد هو . بل للدلالة على أن السماء تدلنا على وجود العقول المارقة التي هي الأرواح والملائكة ، وهي تدلنا على وجود الإله محركها ومديرها (١) .

وألفت النظر إلى غمابة إدراك أرسطو الذي رام أن ينظم لنا وجود الأفلاك كما نظم لنا وجود ما دونها حتى يكون النكل على جهة اللزوم الطبيعي لا على جهة قصد قاصد فلم يتم له ذلك ... فكل ما بين لنا مما دون ذلك المقرر جرى على نظام مطابق للوجود بين العال ، وأمكن أن يقال فيه إنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك وعن قواه ، أما جميع ما ذكره في أمور الفلك فلا علة بينة أعطى في ذلك ، ولا جرى الأمر فيه على نظام يمكن أن يدعى فيه اللزوم (فصل ١٩) .

ولم نهرب من القول بقدم العالم من أجل النص الذي جاء في التوراة في كون العالم محدثاً ، لأن النصوص التي تدل على حدوث العالم ليست بأكثر من النصوص التي تدل على كون الإله جسماً ، وأبواب التأويل ليست مسدودة في وجوهنا ولا ممتنة علينا في أمر حدوث العالم ، بل كان يمكننا تأويل ذلك كما فعلنا في نقى التجسيم ، ولعل هذا كان أسهل كثيراً ، وكنا قادرين أعظم قدرة على أن نؤول تلك النصوص وثبت قدم العالم ، كما أولنا النصوص وثبتنا كونه تعالى جسماً ، وإنما لم فعل ذلك لسببين : أحدهما أن كون الإله ليس بجسم تبرهن ، فيلزم بالضرورة أن يتناول كل ما يخالف ظاهره البرهان ، ويعلم أن له تأويلاً ضرورياً ، وقدم العالم يبرهن ، فلا ينبغي أن تدفع النصوص وتناول من أجل ترجيح رأى ممكن أو ترجيح هيضه بضروب من الترجيحات ، فهذا سبب واحد . والسبب الثاني أن اعتقادنا أن الله ليس بجسم لا يتنقض لنا شيئاً من

قواعد الشريعة ، ولا يكذب دعوى كل نبي ، وليس فيه إلا ما يزعم الجبال من أن في ذلك خلاف النص . فأما اعتقاد القدم على الوجه الذي يراه أرسطو أنه على جهة اللزوم ، ولا تغير طبيعته أصلاً ، ولا يخرج شيء عن نمطه ، فإنه هدم للشريعة بأصلها ، وتكذيب لكل معجز ضرورة ، وتعطيل لكل ما رغب فيه الشريعة أو خوف منه ، ألهم إلا أن تتأول المعجزات أيضاً كما فعل أهل الباطن من الإسلام فنخرج من ذلك بضرب من الهذيان . أما اعتقاد القدم على رأى أفلاطون من أن السماء أيضاً كائنة فاسدة ، فإن ذلك الرأى لا يهدم قواعد الشريعة ولا يتبعه تكذيب المعجز بل جوازه . ويمكن أن تتأول النصوص عليه ويوجد له شبه كثير في نصوص التوراة وغيرها يتعلق بها . أما من حيث أنه لا يقبل البرهنة ، فلا هذا الرأى يحتاج له ، ولا ذلك الرأى الآخر تلتفت إليه ، بل نحمل النصوص على ظواهرها ، وقول إن الشريعة أخبرتنا بأمر لا تصل قوتنا إلى إدراكه ، والمعجز شاهد على صحة دعوانا وقد فنيت أعمار الفضلاء وقبني في البحث عن هذه المسألة لأنه لو تبرهن الحدوث ولو على رأى أفلاطون لسقط كل ما تفاقت به الفلاسفة ، وكذلك لو صح لم برهان على القدم على رأى أرسطو لسقطت الشريعة بحملتها وانتقل الأمر لآراء أخرى^(١)

وكذلك يحارب موسى بن ميمون نظرية أرسطو في أن الأشياء الطبيعية اللازمة لنظام طبيعي يلزم فسادها ضرورة على مجرى الطبيعة ، لأن وجود الأشياء وفسادها من إرادته تعالى لا على جهة اللزوم إن شاء أفسدها وإن شاء أبقاها^(٢) . أما الاعتقاد في وجود الأنبياء فير بطله موسى بن ميمون بالإيمان بالله الواحد القهار ، وقد قسم المعتقدين بالأنبياء إلى ثلاثة أقسام :

أما أصحاب الرأى الأول فهم أبناء الجاهلية ممن يصدقون بالنبوة ؛ وبعض عوام شريعتنا الذين يمتقدون أن الله يختار من يشاء من الناس ويبعثه لا فرق بين أن يكون ذلك الشخص عندهم عالماً أو جاهلاً كبير السن أو صغيره لكنهم يشترطون فيه خيرة ما وصلاحيه أخلاق .

أما أصحاب الرأى الثانى : فهم الفلاسفة الذين يقولون إن النبوة كمال ما فى طبيعة الإنسان ، وذلك الكمال لا يحصل لشخص من الناس إلا بعد ارتياض يُخرج مافى قوة النوع الفعلى إن لم يمتنع عن ذلك عائق مزاجى أو سبب ما من الخارج . . . وبحسب هذا الرأى لا يمكن أن يدعى الجاهل النبوة ، لأن النبى هو الرجل الفاضل الكامل فى نطقياته وخلقياته مع قوة الحيلة الكاملة ، ولا يصح بحسب هذا الرأى أن يكون شخصاً يصلح للنبوة ويتبها لها ولا يصير نبياً .

والرأى الثالث : وهو رأى شريعتنا وقاعدة مذهبنا هو مثل هذا الرأى الفلسفى بعينه إلا فى شئ واحد ؛ وذلك أنا نعتقد أن النبى يصلح للنبوة والتمهيد لها قد لا يصير نبياً إذ هى تابعة لمشيئة الله ، وهذا عندي هو شبه المعجزات كلها وجار فى نطقها ، فإن الأمر العلى يعنى أن كل من يصلح بحسب جبلته ويزناض بحسب تربته وتعليمه سيصير نبياً إذا شاء الله له ذلك ، وكان كاملاً فاضلاً فى النهاية^(١) .

وحقيقة النبوة وماهيتها هى فيض يفيض من الله عز وجل بوساطة العقل الفعلى على القوة الناطقة أولاً ، ثم على القوة للتخيلة بعد ذلك ، وهذا هو أعلى مرتبة الإنسان ، وغاية الكمال الذى يمكن أن يوجد لنوعه ، وتلك الحالة هى غاية كمال القوة للتخيلة ، وهذا أمر لا يتيسر لكل إنسان بوجه ، ولا هو أمر يدرك

بالكمال في العلوم النظرية وتجهيز الأخلاق حتى تكون كلها على أحسن ما يكون وأجله دون أن يضاف إلى ذلك كمال القوة التخيلية في أصل الجبلية^(١).

وينبغي أن تنبه إلى طبيعة الوجود في هذا الفيض الإلهي الواصل إلينا ، وذلك أنه يصل منه شيء لشخص ما فيكون مقدار ذلك الشيء الواصل له قدرًا يكمله لا غيره ، وقد يكون الشيء الواصل إلى شخص قدرًا يفيض عن تكمله لتكميل غيره كما جرى الأمر في الوجودات كلها التي منها ما حصل له من الكمال ما يدبر به غيره ، ومنها ما لم يحصل له من الكمال إلا قدر ما يكون مدبراً بغيره .. أما إذا كان الفيض العقلي فائضاً على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شيء على القوة التخيلية ، إما لقلة الشيء الفائض أو لنقص كان في التخيلية في أصل الجبلية فلا يمكنها قبول فيض العقل ، فإن هذا هو صنف العلماء من أهل النظر ، وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعاً ، أي على الناطقة والتخيلية وكانت التخيلية على غاية كمالها الجبلي ، فإن هذا هو صنف الأنبياء ، فإن كان الفيض على التخيلية فقط ، وكان تقصير الناطقة من أصل الجبلية أو لقلة ارتياض ، فإن هذا الصنف هم اللذرون للعدن واضعو النواميس والكهان والزاجرون وأرباب الأحلام العاذقة ... وهذا النوع الثالث يأتي بتشويشات كثيرة في الأمور النظرية العظيمة وتختلط عليهم الأمور الحقيقية بالأمور الخيالية اختلاطاً كبيراً ، كل ذلك لقوة التخيلية وضعف الناطقة وكونها لا تحصل فيها أصلاً ، أي أنها لم تخرج للعقل . ولولا هذا الكمال الرائد لما ألفت العلوم ، ولما دعا النبي الناس إلى الحق ، ولابد أن يدعوا حتى لو قتل ، إذ ذلك الفيض يحركه ولا يتركه ولا يسكنه بوجه ولو لقي الشياطين^(٢).

ولا بد أن تكون قوة الإقدام وقوة الشعور عند الأنبياء حال فيض العقل عليهم^(١).

ويتم التمييز بين تدابير النواميس الموضوعة وتدابير النواميس الإلهية على هذا النحو، فإذا وجدت شريعة غايتها وقصدها الرئيسي انتظام المدينة وأحوالها ورفع المظالم عنها حتى ينال الناس سعادة ما مظلونة، فإن تلك الشريعة وضعية، وأما إذا وجدت شريعة جميع تدبيراتها تنظر فيما تقدم من صلاح الأحوال البدنية، وصلاح الاعتقاد أيضاً، وتجمل كدها إعطاء آراء صحيحة في الله تعالى وفي الملائكة وتروم تحكيم الإنسان وتفهمه وتنبيهه حتى يعلم الوجود كله على صورة الحق، فاعلم أن ذلك التدبير من قبله تعالى وأن تلك الشريعة إلهية

أما كيفية تمييز الوحي الصحيح من الوحي المتعطل عند الإنسان فوجه امتحان ذلك هو اعتبار كمال ذلك الشخص وتمقب أفعاله وتأمل سيرته من أطراحه لذات البدنية والتهاون بها، فإن هذا هو أول درجات أهل العلم، فناهيك بالأنبياء^(٢)

ورؤيا النبي حالة مزعجة هولة تصعبه في حال اليقظة، وأما خطاب الملاك له وإقامته معه فإنها حالة تعطل فيها الحواس أيضاً عن فعلها، ويأتي ذلك الفيض للقوة الناطقة ويفيض منها على المتخيلة فتكمل وتعمل فعلها^(٣).

والذي يحذف من أقاويل الأنبياء التي تدل على الأسباب المتوسطة وتنسب الفعل والحادث لله فهو الأسباب القريبة التي عنها حدث ما حدث لافرق بين أن تكون أسباباً ذاتية طبيعية أو اختيارية أو عرضية اتفافية. والفرض من

(١) ج ٢ فصل ٣٨ . (٢) ج ٢ فصل ٤٠ .

(٣) ج ٢ فصل ٤٠ .

السبب الاختياري أن يكون الحادث باختيار إنسان أو إرادة حيوان ، فإن هذا كله لله ، ويطلق على ذلك القفل في اعتبار الأنبياء أن الله فعله أو أمر به أو قاله ، وذلك لأن الله هو الذي أثار تلك الإرادة لتلك الحيوان غير الناطق ، وهو الذي أوجب الاختيار للحيوان الناطق ، وهو الذي أجرى الأمور الطبيعية على مجراها ^(١) .
بهذا يختم موسى بن ميمون الجزء الثاني من دلالة الحائرين .

ويبدأ الجزء الثالث بشرح رؤيا النبي حزقيال ، وكل ما ورد من اصطلاحات عريضة ومعان غامضة في سفره بالكتاب المقدس ^(٢) ، ثم ينتقل إلى البحث في الشروما محل من اللصائب بالعالم وفي مشكلة الإنسان الذي ليس غاية الوجود في نظره ^(٣) ، وفي هل يكون الله مسئولاً عما يقع من الكوارث على المخلوقات ، وما يترتب على ذلك من عنايته بالكون وما فيه ، وما يقول الفلاسفة في هذه المعضلة ^(٤) ، وما تقوله شريعة موسى في هذه المشاكل ، ويتعرض إلى أمور جاءت لصلاح النفس وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات في أسفار الكتاب المقدس ^(٥) ، وفي نهاية الكتاب يسدى النصح أن يريد الحصول على الفضائل الخلقية لإدراك الحقائق الإلهية التي هي الغاية القصوى في حياة الإنسان ^(٦) .
وقبل أن نبدأ بتحليل ما ورد في الجزء الثالث من دلالة الحائرين نريد أن نلفت الأنظار إلى أن القراءة الدقيقة فيه تكشف لنا عن روح الفيلسوف الذي يعاني عذاباً نفسانياً أليماً من جراء ما يتأول من نصوص دينية على غير ما جاء في تعاليم أحبار التلمود ، ولذلك نراه في أحوال شتى يلف لفافاً طويلاً ويأتي بمقدمات

(١) ج ٢ فصل ٤٨ . (٢) فصل ١ - ٧ .

(٣) فصل ٨ - ١٤ . (٤) فصل ١٥ - ٢٤ .

(٥) فصل ٢٥ - ٥٠ . (٦) فصل ٥١ - ٤٥ .

يحاول بها أن يهيئ القلوب إلى ما يريد أن يصرح به ، ومن هذا القبيل تعتبر المقدمة التي صدر بها الجزء الثالث من دلالة الحائرين والتي ذكر فيها ما يأتي :
وقيل إن من العلوم الإلهية (עליון מדע) ما هو غامض وغريب عن أذهان الجمهور ، واتضح أن القدر الذي يتبين منه لمن فُتح عليه بفهمه قد مُنع منعاً شرعياً تعليمه وتفهمه إلا شفهاً فهذا هو السبب في انقطاع علم ذلك عن اللذة جملة حتى لا يوجد منه قليل ولا كثير ، ولم يوضع قط في كتاب . وإذا كان هكذا فما حيلى إلى التنبيه على مظهر وتبين لى واتضح بلا شك عندى ، ولكن تركى وضع شىء مما ظهر لى يكون إتلافه بإتلافى الذى لا بد منه فإنى رأيت ذلك جنباً عظيماً فى حق كل باحث وحق كل متعير ، وكأنه غصب الحق من مستحقه أو خسد الوارث على إرثه وكلا هذين خلق مذموم

أما ما ورد فى الفصول السبعة الأولى من الجزء الثالث فيشتمل كما قيل على رؤيا النبى حزقيال وشرح غوامضها ، كما يقارن بينها وبين نبوات النبى إشعيا ؛ فنحن نعرض عن هذه الفصول لأنها تعنى القارئ الذى ألمّ بالأمم دقيماً بالنصوص العبرية من أسفار الكتاب المقدس مع دراية بتعاليم أحبار التهود وما قالوه فى هذا الصدد ، ثم يقول المؤلف : كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما يلمحقها الفساد من جهة مادتها لا غير . أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة فلا يلمحقها فساد بل هى باقية ؛ ألا ترى أن الصور النوعية كلها دائماً باقية ، وإتالمحق الفساد للصورة بالعرض أى لمقارنتها المادية ، وطبيعة المادة وحقيقتها أنها أبداً لا تنفك عن مقارنة العلم ؛ فإذلك لا تثبت فيها صورة ؛ بل تخلف صورة وتلبس أخرى دائماً
وقد بان أن كل إتلاف وفساد أو قصص إنما هو من أجل المادة ، فتشويه صورة الإنسان ، وخروج أعضائه من طبيعتها ، وضعف أفعاله أو بطلانها أو اضطرابها ،

لا فرق أن يكون ذلك في أصل الجليّة أو طارئاً عليها ، إنما ذلك كله تابع للمادة الفاسدة لا لضرورته . . . ولا يمكن بمقتضى الحكمة الإلهية أن توجد مادة دون صورة ، ولا أن توجد صورة من هذه الصور دون مادة ، وقد جعل لها قدرة على للمادة ، واستيلاء ، وحكم ، وسلطان . فن هنا نفهم مراتب النوع الإنساني ؛ فن الناس من يروم إثارة الأشراف وطلب البقاء الدائم على مقتضى ضرورته الشريفة ؛ فلا يفكر إلا في تصور مقبول ، وإدراك رأي صحيح في كل شيء ، وإتصال بالعقل الإلهي القاطض عليه الذي منه وجدت تلك الصورة ، وكلما دعت به دواعي المادة لتذارتها وعارها للشهور تألم وخجل مما ابتلى به ، وورام تقليل ذلك المار ، واجتهد في أن يحفظ بكل وجه الإنسان ، ويحجب غايته غاية الإنسان من حيث هو إنسان ، وهو تصور العقولات .

وأما الآخرون المحجوبون عن الله فهم زمرة الجاهلية الذين يحجبون غايتهم تلك الخاسة التي هي عارنا الأكبر ؛ فلا فكر لهم ولا رؤية إلا الانهماك في الأكل والشرب والنكاح ^(١) .

والمادة حجاب عظيم يعوق عن إدراك الفارق على ما هو عليه ، ولو كانت أشرف مادة وأصفاها ، أي مادة الأفلاك . فتاهيك بهذه المادة المظلمة القدرة التي هي مادتنا ؛ فلذلك كلما رام عقلنا إدراك الله أو أحد العقول وجد الحجاب العظيم حائلاً بينه وبين ذلك ، وإلى هنا يشير أنبياء بني إسرائيل بأننا محجوبون عن الله ؛ وهو مستور عنا بنهم ، أو بظلام ، أو بضباب ، أو بسحب لكوننا قاصرين عن إدراكه من أجل المادة المظلمة المحيطة بنا لآله . إذ هو تعالى لا جسم ، ولا ظلام يحيط به ، إلا الضوء الباهر الدائم الذي من فيضه أعضاء كل الظلم ^(٢) .

أما المتكلمون فلا يتخيلون العدم غير العدم المطلق . أما عدم اللسكات كلها فلا يظنونها عدماً ؛ بل يظنون أن كل عدم ملكة حكمها حكم الضدين كالعدم والبصر ، والموت ، والحياة . فإن ذلك عندهم بمنزلة الحر والبرد ؛ لذلك يقولون إن العدم لا يقتدر لفاعل ، إنما الفعل هو الذى يستدعى فاعلاً ، ولا يد أن يكون هذا صحيحاً بوجه ما ، ومع قولهم إن العدم لا يحتاج لفاعل تراهم يقولون إن الله يعنى ويضم ويسكن المحرك ؛ إذ أن لهذا العدم عندهم معانى موجودة ؛ على أننا على ما يقتضيه النظر الفلسفى نقول إن مزيل المائق هو المحرك بوجه ما ؛ كمن أزال عموداً من تحت خشبة فسقطت بثقلها الطبيعى ، وعلى هذا النحو يقال فى الذى أزال ملكة ما فإنه صنع ذلك العدم ؛ وإن كان العدم ليس شيئاً موجوداً فكما نقول إن الذى أطفأ السراج بالليل أحدث الظلام ، كذلك من أفسد البصر قد فعل العشى لذلك لا يتعلق فعل الفاعل بعدم بوجه ، وإنما يقال إنه فعل العدم بالعرض ، وأما الشيء الذى يفعله الفاعل بالذات فهو شيء موجود ضرورة لذلك يعلم يقيناً أن الله لا يطلق عليه أنه يفعل شراً بالذات بوجه ، أى أنه تعالى لا يقصد قصداً أولياً أن يفعل الشر ، هذا لا يصح ؛ بل أفعاله تعالى كلها خير محض ، لأنه لا يفعل إلا وجوداً وكل وجود خير ، والشرور كلها عدم لا يتعلق بها فعل ، لكونه أوجد المادة على هذه الطبيعة التى هى عليها وهى كونها مقارنة لعدم ، فلذلك هى السبب فى كل فساد وكل شر ، ولذلك كل ما لم يوجد له الله هذه المادة لا يفسد ولا يلحقه شر من الشرور ، ويكون حقيقة فعل الله كله خيراً^(١) .

والشرور العظيمة الواقعة بين الناس من بعضهم لبعض بحسب الأغراض والشهوات والآراء والاعتقادات كلها أيضاً تابعة لعدم ، لأنها كلها لازمة عن الجهل ،

(١) ج ٣ فصل ١٠ . (راجع كتاب M. Guttmani : Das religionphi-
losophische System der Mutakalimun nach Maimonides. Breslau
1885) .

أى عن عدم العلم، كما أن الأعمى لفقده البصر لا يزال عائراً « مجروحاً جارحاً »
غيره أيضاً لكونه ليس عنده من يهديه الطريق . فالإنسان على قدر جهله يفعل
بنفسه وبغيره شروراً عظيمة ، ولو كان ثم علم نسبته للصورة الإنسانية كنسبة
القوة الباصرة للعين لكفت أذاها عن نفسه وعن غيره ، لأنه بمعرفة الحق ترتفع
العداوة والبغضاء ويبطل الشر ، ومعرفة الحق هى المعرفة بحقيقة الله ^(١) .

وكثيراً ما ينتهى الجمهور إلى أن الشرور فى العالم أكثر من الخيرات ، حتى
تقد عجب جميع الملل فى خطبهم وأشعارهم من أنه لا يزال فى الزمان خير قليل وشر
كثير ودائم ، وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط ، ولكنه عند من يزعم أنه قد علم
شيئاً . وللراى كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ، ضمنه من هذيانه وجهالة عظام ،
ومن جعلها قوله : « إن الشر فى الوجود أكثر من الخير وإنك إذا قست بين راحة
الإنسان ولذاته فى مادة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع والعاهات والتكد
والأحزان تجد أن وجوده همه وشر عظيم » هذا الغلط ناشئ من كون
الجهال والجمهور لا يعتبر الوجود إلا بشخص إنسان لا غير ، ويتخيل كل جاهل أن
الوجود كله من شخصه ، وكأن ليس ثم وجود إله فقط . . . فلو علم الإنسان
الوجود وتصوره وعلم نزارة حفظه منه لتبين له الحق . . . ووجود الإنسان خير
عظيم له وإحسان من الله بما خصه به وكله ، ومعظم الشرور الواقعة بالناس من
الأشخاص الناقصين ، ومن قاتلنا نصيح ونستغيث وتألم من شرور فعلها
يأفئسنا باختيارنا ونسب ذلك لله تعالى ، وكل شر يصيب الإنسان يرجع إلى أحد
ثلاثة أنواع : النوع الأول من الشر ما يصيب الإنسان من جهة طبيعة الكون
والفساد أى من حيث هو ذو مادة ، فإنه من أجل هذه تعبيه عاهات فى أصل

الجبلية طارئة من تغيرات تقع في العناصر كفساد الهواء أو الصواعق والكسوف ، وقد أوجبت الحكمة الإلهية ألا يكون كون إلا بفساد ولولا هذا الفساد الشخصي لما استمر الكون النوعي ، وقد بان محض الإفضال والإنعام وإفاضة الخير ، والذي يريد أن يكون ذا لحم وعظم ولا يتأثر ولا يلحقه شيء من لواحق المادة إنما يريد الجمع بين الضدين وهو لا يشعر .

والنوع الثاني من الشرور هو ما يصيب الناس بعضهم من بعض ، وهذه الشرور أكثر من شرور النوع الأول وأسباب ذلك كثيرة ومعلومة وهي أيضاً منا لكن ليس المعلوم فيها خيلة .

والنوع الثالث من الشرور هو ما يصيب الشخص من فعله بنفسه وهو تابع للردائل الناشئة من الشره في الأكل والشرب والتكاح وتناول ذلك بإفراط في الكمية أو بفساد ترتيب أو بفساد كيفية الأغذية ، فيكون ذلك سبباً لجميع الأمراض والآفات الجسدية والنفسانية . . . وإلى هنا انتهى غلط الجمهور حتى عجزوا الباري في هذا الوجود الذي أوجده بهذه الطبيعة اللوحيمة لهذه الشرور العظيمة بحسب خيالهم ، لكون تلك الطبيعة لا تساعد كل ذي رذيلة على نيل رذيلته حتى يوصل إلى نفسه السيئة غاية سؤلها الذي لا نهاية له ، أما الفضلاء العلماء فقد علموا حكمة هذا الوجود وحفظوا طبيعته ومفروضات الشريعة وتبين لهم وجه الفضل والحقيقة . . . ولذلك جعلوا غايتهم ما قصد بهم من حيث هم أناس ^(١) .

وكثيراً ما تحيرت أذهان الكاملين في طلب غاية هذا الوجود ما هي ؛ وهأنذا أبين سقوط هذا الطلب على كل مذهب فأقول : كل فاعل يفعل بقصد فلا بد لذلك الشيء الذي فعل من غاية ما من أجلها فعل ، وهذا بين لا يحتاج إلى برهان

بحسب النظر الفلسفى ، وكذلك يتبين أن الشيء الذى فعل بقصد كذا حادث بعد أن لم يكن ، ولا يقال ما غاية وجود البارئ تعالى إذ هو ليس شيئاً مخلوقاً ، فالغاية إنما تطلب لكل حادث فعل بقصد ذى عقل فيلزم ضرورة أن يبحث عن السبب والغاية مابها ، أما الشيء غير الحادث فما تطلب له غاية ، فلذلك لا وجه لطلب غاية لجملة الوجود لا على رأى القائلين بحدوث العالم ولا على رأى أرسطو فى القدم ، وذلك لأنه بحسب رأيه فى قدم العالم لا يطلب غاية أخيرة لجزء من أجزاء العالم ، لأنه لا يسوغ على رأيه أن يقال ما غاية وجود السماء ، ولم كانت بهذا القدر وهذا العدد ، ولماذا لم تكن المادة هكذا ، ولا ما غاية هذا النوع من الحيوان أو النبات ، إذ الكل عنده على جهة اللزوم الأبدى الذى لم يزل ولا يزال . وقد يبحث فى العالم الطبيعى عن الغاية لكل موجود ، إذ صرح أرسطو بأن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً ، أما بحسب مذهب القدم فيسقط طلب الغاية الأخيرة للوجود بأمره ، فأما بحسب رأينا فى حدوث العالم بأمره من العدم فإنه قد يُظن أن هذا السؤال لازم كما يُظن أن غاية الوجود كله وجود نوع الإنسان فقط ليعبد الله ، وأن كل ما فعل إنما فعل من أجله حتى أن الأفلاك إنما تدور لمنافعه وإيجاد ضروريته ، وبعض ظواهر كتب الأنبياء تساعد على هذا الظن . . . وحتى إذا كان الكل من أجل الإنسان وغاية الإنسان كما قيل أن يعبد الله فالسؤال باق وهو ، ما الغاية فى كونه يعبد الله تعالى وهو لا يزداد كمالاً بأن يعبد كل ما خلق ويدركه حق الإدراك ، فإن قيل إن ذلك ليس لكماله بل لكائننا لأن ذلك هو الأفضل لنا لزم السؤال بعينه : وما غاية وجودنا بهذا الكمال ؟ فلا بد من أن ينتهى الأمر إلى الغاية هى هكذا شاء الله أو هكذا اقتضت حكمته وهذا هو الصحيح ويجب ألا نعتقد أن الموجودات كلها من أجل وجوده ،

بل إن الموجودات كلها مقصودة لذاتها^(١) وما ينبغي أن يتأمله الإنسان حتى يعلم قدر نفسه هو أن يقيّم مقادير الأفلاك والكواكب ومقدار البعد الذي بيننا وبينها ... وأن ليس لنا حيلة في معرفة عظمة هذه الأفلاك وعددها ، وإذا كانت الأرض كلها ليست إلا جزءاً منها فما هي نسبة نوع الإنسان لجميع هذه الخلقوات ؟ فكيف يتخيل واحد منا أنه من أجله وبسببه خلقت وأنها آلات له ؟ فكيف قول إن غاية الأفلاك تدير لشخص أو عدة أشخاص ؟ فهذا محال بحسب النظر الفلسفي . إذ لا يعتقد أن الأجرام العظيمة العديدة التي لا نهاية لعددها تكون غايتها تدير نوع الإنسان ؛ فمثل ذلك كمثل صانع يعمل آلات زتها قنطار حديد لعمل إبرة صغيرة زتها حبة ، فلو كان ذلك لإبرة واحدة لكان هذا من فساد التدبير ، ولا يكون فساد تدبير مطلقاً إذا كان الغرض أن يعمل بهذه الآلات الثقيلة إبرة بعد إبرة ، وهكذا قناطير عدة من الإبر ، فعلم تلك الآلات إذاً حكمة وإتقان ، وهكذا تكون غاية الأفلاك استمرار الكون والفساد^(٢) .

يدعى الفلاسفة أن عدم انتظام أحوال الناس من كون بعضهم من الفضلاء في حياة رديئة مؤلمة وغيرهم من الأشرار في حياة طيبة ، يرجع إلى أن يكون الله غير عالم بشيء من الأحوال الشخصية أو غير مدرك لها أو يدركها ويعلمها ، ثم إذا كان يدركها ويعلمها فلا يخلو الأمر من الأقسام الثلاثة الآتية ، إما أن ينظمها ويغيرها على أحسن نظام وأكمل ، أو يكون لا قدرة له عليها ، أو يكون يعلم ويقدر على النظام والتدبير الجيد غير أنه أهمل ذلك على جهة التهاون والاحتقار . وكذلك قال الفلاسفة إن قسمين من هذه الأقسام الثلاثة اللازمة لكل من يعلم يتمنعان في حق الله تعالى وهما ألا يقدر ، أو يقدر ولا يعتنى ، إذ هو خلق شر ، أو عجز . فلم يبق

(١) ج ٣ فصل ١٣ . (٢) ج ٣ فصل ١٤ .

من التقسيم كله إلا أن يكون لا يعلم شيئاً من هذه الأحوال بوجه ، أو يعلمها وينظمها أحسن نظام . . . وأعجب كيف جهلوا الأمر الذي لم يزالوا ينهوننا عليه ويشرحونه لنا دائماً ، فوقعوا في شر مما هربوا منه لأنهم هربوا من أن ينسبوا لله الإهمال . ثم قطعوا عليه بالجهل بأن كل مافي العالم السفلي مستور عنه ولا يدركه ، وأما جهلهم بما لم يزالوا ينهوننا إليه ، فكونهم اعتبروا الوجود بأحوال الإنسان الذي شره من ضرورة طبيعة المادة . . . وقد كثرت عندهم الظنون حتى قال بعضهم إنه يعلم النوع فقط لا الأشخاص . وقال بعضهم : لا يعلم شيئاً خارجاً عن ذاته بوجه حتى لا يكون ثم تكثير علوم ، ومن الفلاسفة من يعتقد كاعتقادنا ، وأنه تعالى يعلم كل شيء ولا تخفى عنه خافية بوجه ، وهم أقوام قبل أرسطو قد ذكروهم الإسكندر ، ولكنه يأبى عليهم رأيهم ويقول : إن أعظم ما ينقض به ما نشاهده من شروء تصل إلى الأخيار ، وخيرات ينالها الأشرار ، وبالجملة قد تبين أنه لو وجدوا أحوال الناس منتظمة بحسب ما يبدو للجمهور أنه انتظام لما وقعوا في شيء من هذا النظر كله ولا تهاقوا عليه ^(١) .

وآراء الناس في العناية خسة ، وكلها قديمة ، أي أنها كانت معروفة منذ زمن الأنبياء عند ما ظهرت الشريعة الحقة المنيرة لهذه الظلمات كلها ، فالرأي الأول هو قول من زعم أن لا عناية أصلاً بشيء من الأشياء في جميع هذا الوجود ، وأن كل ما فيه من الساء إلى ماسوى ذلك واقع بالاتفاق ، وليس ثم لا ناظم ولا مدبر ، وهذا رأى أبيقور ، وهو أيضاً يقول بالأجزاء ، ويرى أنها تختلط كيفما اتفق ويتكون منها ما اتفق ، وقد قال بهذا الرأي الذين كفروا من بنى إسرائيل ، وقد برهن أرسطو على استحالة هذا الرأي ، وأن الأشياء كلها لا يصح أن تكون بالاتفاق بل لا بد أن يكون لها ناظم ومدبر .

والرأى الثانى هو رأى من يرى أن بعض الأشياء بها عناية ، وهى بتدبير مدبر ونظم ناظم ، وبعضها متروك للاتفاق ، وهذا هو رأى أرسطو .
والرأى الثالث هو مقابل الرأى الثانى ، وهو رأى من يرى أن ليس فى جميع الوجود شىء بالاتفاق بوجه لا جزئى ولا كلّى ، بل الكل بإرادة وقصد وتدبير ، وهذا هو رأى فرقة الأشعرية من المسلمين ، وفى هذا الرأى شناعة عظيمة تحملوها والتمزموها ، وذلك أنهم يقولون أرسطو فيما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة وموت الإنسان ، وكذلك قالوا إن الريح لم تهب بالاتفاق بل حركها الله وليست الريح هى التى أسقطت الأوراق ، بل سقطت كل ورقة بقضاء وقدر من الله ، وهو الذى أسقطها فى هذا الموضع ، ولا يمكن أن يتأخر زمان سقوطها ولا يتقدم ، ولا يمكن سقوطها فى غير هذا الموضع ، إذ ذلك كله مقدر فى الأزل فلزمهم بحسب هذا الرأى أن تكون حركات الحيوان كلها وسكناته مقدرة ، وأن الإنسان لا استطاعة له بوجه أن يفعل شيئاً أو لا يفعله .

والرأى الرابع هو رأى من يرى أن للإنسان استطاعة ، وذلك يجرى فيما جاء فى الشريعة من الأمر والتهى والجزاء والمعاقب عند هؤلاء على نظام ، ويرون أن أفعال الله كلها تابعة لحكمة ، وأنه لا يجوز عليه الجور ، ولا يعاقب محسناً .
والعقولة أيضاً يرون هذا الرأى وإن كانت استطاعة الإنسان ليست عندهم مطلقة ، وهم يعتقدون أن الله يعلم بسقوط الورقة وأن عنايته بكل الموجودات ، وجوابهم على من ولد ذا عاهة وهو لم يذنب أن ذلك تابع لحكمة الله ، وجوابهم فى هلاك الفاضل أن ذلك لينظم جزاؤه فى الآخرة ، ولما سئلوا هل عدل الله فى الإنسان ولم يعدل فى غيره ولأى سبب ذبح الحيوان ؟ قالوا بأن هذا أجود له حتى يعوضه الله فى الآخرة ، حتى لو قُتل البرغوث أو القملة يلزم أن يكون لها فى ذلك عوض

عند الله ، وكذلك القار غير الآثم الذى اقترسه قط أو حداة ؟ لأن حكمة الله اقتضت ذلك فى حق هذا القار وسيعوضه عما جرى له فى الأخرى .

والرأى الخامس هو رأينا أى رأى شريعتنا ؛ وهو ما نص عليه أنبيائنا . وهو الذى اعتقده جمهور أجبarna ، وإنى أخبر بما اعتقده بعض التأخرين كما أخبر بما اعتقده أنا فى ذلك فأقول : إن قاعدة شريعة موسى أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة أى أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يخلق له شئء مستجد بوجه ، وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها ، وكذلك من جملة قواعد شريعة موسى أنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه ، وأن كل ما ينزل بالناس من البلاء ، أو يصلهم من النعم فرداً كان أو جماعة ؛ بكل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العادل الذى لا جور فيه أصلاً ، فلو أصاب الشخص شوكه فى يده وأزالها لحينه لكان ذلك عقاباً له ، ولو نال أيسر لذة لكان ذلك جزاء له ، وكل هذا باستحقاق لكننا نجعل وجه الاستحقاق .

وإذا كان أرسطو يرى فى أحوال الناس اتفاقاً محضاً ويراه الأشعرية تابعاً لمجرد مشيئة ، ويراه المعتزلة تابعاً لحكمة ؛ فنحن نراه تابعاً للاستحقاق الشخصى بحسب أفعاله ؛ فلذلك يميز الأشعرى أن يعذب الله القاضل الخير فى الدنيا ويخلده فى النار ، ويرى المعتزلة أن هذا جور وأن هذا الذى عذب ولو ثمة فلها عوض تابع لحكمته ، وأما نحن فنعتقد أن كل هذه الأحوال الإنسانية بحسب الاستحقاق وهو تعالى بعيد من الجور وما يعاقب منا إلا مستحق عقاب . هذا هو نص التوراة ، وعلى هذا رأى جرى كلام جمهور أجبarna الذين يقولون إن الله يجازى الطائع على كل ما فعله من البر ، ولو لم يؤمر بذلك على يد نبي ، وأنه يعاقب على كل فعل شر ففعله ولو لم ينه عنه على يد نبي إذ ذلك منهي عنه بالقطرة ، أى النهى

عن الظلم والجور ، ولم تعرض شريعتنا بوجه إلا لأحوال الإنسان . أما حديث
العوض للحيوان فلم يسمع قط في ملتنا ؛ لكن بعض التأخرين من الجاؤنيم^(١)
سيمه من المعتزلة فاستصوبه واعتقده .

وأما ما أعتقده أنا في العناية الإلهية فإنما هي في هذا العالم السفلى ، أعنى من
تحت فلك القمر بالنوع الإنسانى فقط . أما الحيوانات والنبات ؛ فإن رأى فيها
رأى أرسطو لأنى لا أعتقد أن ورقة الشجرة تسقط بعناية خاصة بها ، ولا أن
العنكبوت الذى اقترب من الذبابة فعل ذلك بقضاء الله وإرادته ، ولا أن السمكة
التي اختطفت البودة فعلت ذلك عن مشيئة إلهية خاصة ؛ بل هذا عندى كله
بالاتفاق المحض ، وإنما العناية الإلهية تابعة للفيض الإلهى ، ومن يتصل به ذلك
الفيض العقلى حتى صار ذا عقل وكشف له كل ما يكشف لذى العقل ، فهو الذى
صحبته العناية الإلهية وقدرت أفعاله على جهة الجزاء والعقاب ؛ فإن غرق السفينة
بمن فيها ليس بالاتفاق ؛ بل بإرادة إلهية لا تصل عقولنا لمعرفة قانونها . . . أما تلك
الآراء المتقدمة فيها إفراط يخرج إلى الخلط المحض ، وإنكار للعقول ، والمكابرة
في المحسوس ، وإلى تقييد عظيم يوجب اعتقادات رديئة جدا في حق الله وفساداً
لنظام وجود الإنسان ومحو محاسنه .

على أن الله يهيئ لكل نوع من الحيوان غذاء ومادة قوامه ، ولكن هذم
العناية نوعية لا شخصية^(٢) .

وليس العناية الإلهية بالنوع الإنسانى كله على السواء ؛ بل تتفاضل العناية
بالبناس كتفاضل كالم الإنسانى وبحسب هذا النظر يلزم أن تكون عنايته تعالى

(١) وقد عرف بهذا القب جاؤنيم (Gautier) رؤساء المدارس الدينية اليهودية بالمراق
منذ أواخر القرن السادس إلى نصف القرن الحادى عشر ب . م .

(٢) ج ٣ فصل ١٧ .

بالأنبياء عظيمة جدا وعلى حسب مراتبهم في النبوة ، وتكون عنايته بالفضلاء الصالحين على حسب فضلهم وصلاتهم ، إذ القدر من الفيض العقلي الإلهي هو الذي أنطق الأنبياء ، وسدد أفعال الصالحين ، وكل علوم الفضلاء بما علموا ، وقد ذكر الفلاسفة هذا المعنى كما ذكر ذلك أبو نصر في صدر شرحه لكتاب نيكوماخوس لأرسطو^(١).

وهناك أمر مجمع عليه هو أنه تعالى لا يصح أن يتجدد له علم حتى يعلم الآن ما لم يعلمه من قبل ، ولا يصح أن تكون له علوم كثيرة متعددة ولو على رأى من يعتقد الصفات ، فلما تبرهن هذا قلنا إنه بالعلم الواحد يعلم الأشياء الكثيرة المتعددة ، وليس باختلاف المعلومات تختلف العلوم في حقه تعالى ، والأشياء كلها متجددة علمها قبل كونها ، ولم يزل عالماً بها ؛ فلذلك لم يتجدد له علم بوجه وكأنا ندرك حقيقة ذاته مع أننا نعلم أن وجوده أكمل وجود لا يشوبه نقص ولا تغير ولا انفعال بوجه ؛ ومع أننا لا نعلم حقيقة علمه ؛ إذ هو ذاته يعلم أنه لا يتجدد له علم بوجه ، ولا يتناهى علمه ، ولا يخفى عنه شيء من الموجودات كلها ، ولا يبطل علمه ، وكل ما يظهر في مجموع هذه الأقاويل من التناقض هو بحسب اعتبار علمنا الذي لا يشارك علمه إلا في الاسم فقط ؛ فكذلك القصد مقول على ما قصدته وعلى ما يقال إنه قصده تعالى باشتراك ، وكذلك العناية مقولة باشتراك على ما نفي نحن به وعلى ما يقال إنه تعالى يعنى به ؛ فعنى العالم ، ومعنى القصد ، ومعنى العناية المنسوبة إلينا غير تلك المعانى المنسوبة إليه ، فتى أخذت العناية ، أو العلمان ، أو القصدان على أن يجمعهما معنى واحد جاءت الإشكالات ، وحدثت

(١) ج ٣ فصل ١٨ وراجع في هذا الموضوع : Louis Germain Lévy: Maimonide. Chap. IX. Omniscience et providence divines. p. 143—169.

الشكوك المذكورة ، ومتى علم أن كل ما ينسب إلينا مبين لكل ما ينسب له تبين الحق ^(١).

وهناك فرق كبير بين علم الصانع بما صنع ، وعلم غيره بذلك المصنوع ، وذلك أن الشيء المصنوع إن صنع وفق علم صانعه ؛ فصانعه إنما صنعه تابعا لعلمه ، وأما الذى يتأمل هذا المصنوع ويحيط به علما فعلمه تابع المصنوع . مثال ذلك : الذى عمل آلة تتحرك فيها أثقال بسبل الماء ندل على ما مضى من النهار أو الليل من الساعات . فكل الحركات الحادثة فى هذه الآلة إنما حدثت وفق علمه ، وليس كذلك الذى يتأمل تلك الآلة ؛ لأنه كلما رأى حركة ما ، استجد له علم ولا يزال يتأمل وعلموه تزيد وتتجدد حتى يكتسب علم جملة الآلة ، ولو قدر أن حركات تلك الآلة لا تنتهى لكان التأمل لا يحيط علما بها أبدا ، ولا يمكن للتأمل أن يعلم حركة من تلك الحركات قبل حدوثها ؛ وهكذا الحال فى جملة الوجود ونسبته إلى علمنا وعلمه تعالى ، فنحن إنما نعلم كل ما نعلم من قبل تأمل الموجودات ؛ فلذلك لا يتعلق علمنا بما سيكون ولا بما سيقضى ، وعلمنا متجددة متكررة بحسب الأشياء التى منها نكتسب علمنا ، وهو تعالى ليس كذلك أى أنه لا يعلم الأشياء من قبلها فيقع التعدد والتجدد ؛ بل تلك الأشياء تابعة لعلمه المتقدم المقرر لها بحسب ما هى عليه . أما وجود مزارق أى وجود شخص ذى مادة ثابتة أو وجود ذى مادة متغيرة الأشخاص تابع لنظام لا يخلو ولا يتغير ، فذلك لا يوجد عنده تعالى تكثر علوم ولا تجد وتغير علم لأنه بعلمه حقيقة ذاته غير للتغيرة علم جميع ما زعم أفعاله كلها ، وأما ما زعم أن نقل كيف هو ونذكر إدراكه فهذا محال ، لأننا لو علمنا كيف هو لكان عندنا ذلك العقل الذى به يدرك هذا النحو من

الإدراك ، وهذا شيء لا يوجد في الوجود إلا له تعالى ؛ لذلك لا يوجد فيه شيء من الفلظ ، ولا من التورية ، ولا تلحقه الشناعات ، ولا ينسب لله قص ؛ إذ هدم المعاني الجليلة العظيمة لا يمكن قيام برهان عليها بوجه ، لا بحسب رأى معشر المتشرعين ولا بحسب رأى الفلاسفة على حسب اختلافهم في هذه المسألة ^(١) .

وقصة أيوب الغريبة العجيبة هي من قبيل ما نحن فيه ، أى أنه مثل لتبيين آراء الناس في العناية ، فقضيت تجميع كل ناظر من الناس حتى قيل في علم الله وفي عنايته ما ذكرت ، أى أن الرجل الصالح الكامل المسدد العامل الشديد التقوى قد تنزل به مصائب عظيمة مترادفة في ماله وولده وجسمه لا لإثم يوجب ذلك ، فحياته مشكلة عظيمة اتضحت منها حقائق لا غاية بعدها ^(٢) . إن كل ما نزل بأيوب معلوم عنده تعالى . وسفر أيوب بجملة إنما جاء لبيان قاعدة في الاعتقادات والتنبية على الاستدلال بالأمور الطبيعية حتى لا يفلط الإنسان ولا يطلب بخياله أن يكون علمه أو قصده وعنايته وتديره كقصده الله وعنايته وتديره . فإذا علم الإنسان ذلك مهمل عليه كل مصاب ولا تزيده المصائب شكوكاً في الله ، وهل يعلم أو لا يعلم أو يتغير أو يهمل بل تزيده محبة ^(٣)

وعلى هذا النحو يشرح موسى بن ميمون مشكلة الشريعة والتوراة في كيفية امتحان الله الأنبياء والأقياء والأفراد والجماعات ، واختباره لهم « لا ليعلم ما لم يكن يعلمه من قبل كما يتخيل الجهلة والبله من الناس ، بل للوصول إلى الغايات المذكورة في الفصول المتقدمة » ^(٤) .

والأفعال تنقسم بحسب اعتبار غايتها إلى أربعة أقسام : فعل باطل ، وفعل

(١) ج ٣ فصل ٢١ . (٢) ج ٣ فصل ٢٣ .

(٣) ج ٣ فصل ٢٢ . (٤) ج ٣ فصل ٢٤ .

عبث ، وفعل لعب ، وفعل جيد حسن . أما الفعل الباطل فهو الذى يقصد به فاعله غاية ما ، فلا تحصل تلك الناية بل تعوقه عنها عوائق ، والفعل العبث هو الذى لا يقصد به غاية أصلاً كما يعبث بيده بعض الناس عند التفكير ، وكأفعال الساهين والمذهولين ، وفعل اللعب هو الفعل الذى يقصد به غاية خصيصة أو أن يقصد به أمر غير ضرورى ولا مفيد كبير فائدة ، كمن يرقص لا لقصد رياضة أو يعمل عملاً ليضحك منه . على أن هذا النوع يختلف بحسب أعراض الفاعلين وبكاملهم ، فإن ثمَّ أشياء كثيرة ضرورية أو عظيمة الفائدة عند قوم ، وعند آخرين لا حاجة لهم بها أصلاً ؛ كرياضة الجسم على اختلاف أنواعها التى هى ضرورية فى دوام الصحة على ما ينبغى عند من يعلم صناعة الطب ، فالذى يفعل أفعال الرياضة يروم بها الصحة كاللعب بالكرة والصراع وغرق اليدى وحصر النفس ، فهذا العمل عند الجهال لعب ، وعند العلماء ليس بلعب ، وأما الفعل الحسن فهو الذى يفعله الفاعل لغاية شريفة ضرورية ونافعة ، وأفعال الله ليست باطلة أو عابثة أو لاعبة ، فهى كلها جيدة حسنة .

والفرقة — من أهل النظر — التى زعمت أنه ليس ثمَّ أسباب ولا مسببات بل أفعاله كلها بحسب المشيئة ، ولا تطلب لها غاية ، داخلية فى قسم العبث ، بل أخط من العبث ، لأن العايب لم يقصد إلى غاية ، والله عند هؤلاء عالم بما فعل وقاصده لا لغاية أصلاً ولا لوجه فائدة . أما أن يكون فى أفعاله تعالى شيء على جهة اللعب ، فاستحالة ذلك بادية ولا يلتفت لهذيان من زعم أن القرد خلق ليضحك منه الناس ، والذى يدعوا لهذا كله الجهل بطبيعة الكون والفساد ، وإهمال الأصل ، ويتضح من نصوص فى التوراة أن الأشياء التى يريد الله تنفعل ضرورة ، وليس ثمَّ عائق يعوق عن تنفيذ إرادته ، ولا يريد الله أن يفعل

إلا ما هو ممكن ، وليس كل ممكن إلا ما تنضى حكمته ، وهذا هو رأى للتشرعين ورأى الفلاسفة أيضاً ، وهو رأينا نحن ؛ فإننا مع اعتقادنا أن العالم حادث نرى جملة أخبارنا وعلماؤنا لا يعتقدون أن ذلك بمجرد مشيئة لا غير بل يقولون : إن حكمته التى يفوتنا إدراكها أوجبت وجود هذا العالم بأسره ضرورة عند ما وُجد ، وتلك الحكمة بعينها التى لا تتغير أوجبت العدم قبل أن يوجد العالم ، ونجد هذا المعنى متكرراً عند الأخبار كثيراً ، وهذا كله هرب مما ينبغي أن يهرب منه ، وهو أن يفعل الفاعل فعلاً لا يقصد به غاية ، وكذلك اعتقاد جمهور علماء شريعتنا ، وقد صرح بذلك أنبيأؤنا ، وهو أن جزئيات الأفعال الطبيعية كلها بحكمة منتظمة مرتبطة بعضها ببعض ، وكلها أسباب ومسببات وما منها شيء عبث ولا لعب ، ولا باطل ، بل أفعاله حكمة ، ونحن نجعل كثيراً من وجوه الحكمة فى أعماله ، وعلى هذا رأى افتتحت توراة موسى وبه ختمت ^(١) .

وترى الشريعة إلى صلاح النفس وصلاح البدن ، أما صلاح النفس فهو بأن تتوفر للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقته يكون بعضها صريحاً وبعضها بمثال ؛ إذ ليس فى طاقة الجمهور من العامة أن يدرك ذلك الأمر على ما هو عليه . وأما صلاح البدن فهو بإصلاح أحوال المايش ، وهذا يتم بشيئين أحدهما : رفع الظلم وهو أن لا يبيع كل شخص من الناس لنفسه ما يريد وما تصل إليه قدرته بل يقصد إلى ما به تقع الجميع ، والثانى إكساب كل شخص من الناس أخلاقاً نافعة فى المعاشرة حتى ينتظم أمر المدينة . ولا يحصل القصد الأول أى صلاح النفس الذى هو الأشرف إلا بعد حصول الثانى أى صلاح البدن . وقد تبرهن أن للإنسان كالمين ما كمال الجسد وكال النفس ؛ فكمال الأول أن يكون صحيحاً على

أحسن حالانه الجسمانية ، وكأله الآخر هو أن يكون ناطقاً بالفعل أى أن يكون له عقل بالفعل ، فالشريعة الحقّة إنما جاءت لتفيدنا الكمالين أى صلاح أحوال الناس بعضهم مع بعض برفع الظلم وبالتخلق بأخلاق الكريمة الفاضل حتى يحصل كل واحد على كماله الأول ، وصلاح الاعتقادات وإعطاء آراء صحيحة ، حتى يحصل على الكمال الآخر ، وقد نصت التوراة على أن غاية شريعتها هو حصول هذين الكمالين ^(١) ..
 وبما يجب أن يتنبه إليه الإنسان هو أن الآراء الصحيحة اتى بها يحصل الكمال الأخير قد منحت الشريعة منها غايتها ودعت لاعتقادها وهو وجود الله وتوحيده وعلمه وقدرته وإرادته وقدمه ؛ وهذه كلها غايات لا تتبين بتفصيل وتحديد إلا بعد معرفة آراء كثيرة ، وكذلك دعت إلى صلاح الأحوال للدنية كاعتقادنا أنه تعالى يشتد غضبه على من عصاه فلذلك يلزم أن يخاف ويهرب ويحذر عصيانه ..
 وأما سائر الآراء الصحيحة فى جميع هذا الوجود للكونة من العلوم النظرية على كثرة أنواعها والتي بها تصح تلك الآراء التى هى الغاية الأخيرة ؛ فإن الشريعة وإن كانت لم تدع إليها بتصريح كما دعت لتلك قد دعت إليها على الإجمال .
 وعلى العموم إن الغرض من التعاليم الدينية سواء أكانت أمراً أم نهياً . رفع ظلم ، أو حض على الخلق الكريم المؤدى لحسن العشرة ، أو إبداء رأى صحيح يلزم اعتقاده إما بحسب الأمر فى نفسه ، أو بكونه ضرورياً فى رفع الظلم أو اكتساب خلق كريم ^(٢) .

ومن المعلوم أن سيدنا إبراهيم عليه السلام قد نشأ فى ملة الصابئة ، وعلى مذهبهم . وكتبهم يقول إن الكواكب هى الآلهة ، وأن الشمس هى الإله الأعظم وهى التى تدبر العالم العلوى والسفلى ، وقد ذكر فى توازيهم أن سيدنا إبراهيم

ترَّبى في كونا ، وأنه لما خالف الجماعة وادعى أن ثم فاعلاً غير الشمس احتج عليه الناس إلى أن سُجن ، وكان يستمر في مناقشة الناس أياماً وهو في السجن ؛ فلما خاف الملك أن يفسد عليه سياسته ويرد الناس عن أديانهم قناه إلى أطراف الشام . هكذا ورد في كتبهم ، ومنها كتاب الفلاحة النبطية .

ومن الصابئة بقايا توجد الآن في بلاد الترك ، وفي أقصى الشمال والهند ، وفي أقصى الجنوب ، وقد أقاموا منذ قديم الزمن الأصنام للكواكب ، فأصنام الذهب للشمس ، وأصنام الفضة للقمر ، وقسموا للمعادن والأقاليم للكواكب ، وقالوا الإقليم الفلاني إله الكوكب الفلاني ، وبنوا الهياكل واتخذوا فيها الأصنام ، وزعموا أن قوى الكواكب تفيض على تلك الأصنام فتكلم ، وتهم ، وتعقل ، وتوحى للناس ، وكذلك قالوا في الأشجار التي أفاضت الكواكب عليها من روحانياتها ، وتوحى هي أيضاً للناس ، وقد ذكر هؤلاء الوثنيون في الكتاب المقدس باسم كهنة البعل والأشيرة ، وكان منهم أنواع شتى من السحرة ، وكان سيد أنبياء بني إسرائيل قد وصى بقتلهم ومحو آثارهم ، واستئصال شأقتهم ، والقصد الأول من التوراة إزالة عبادة الأصنام ومحو آثارها ؛ لأن كل ما يتعلق بها عُذَّ بالشئ الملبفوض للمقوت عند الله .

وإني أذكر الكتب التي علمت منها مذاهب الصابئة وآراءهم وشرائعهم ، وعرفت أعمالهم وعباداتهم ، فأكبر كتاب في ذلك هو الفلاحة النبطية ^(١) ،

(١) ألفه سنة ٢٩٦ هـ بالغة العربية أبو بكر أحمد بن علي بن وحشية الذي كان من أسرة نبطية وثنية اعتنقت الاسلام وحسن إسلامها ونبع بعض أفرادها ، والكتاب خلاصة لنظريات المعتقدات الوثنية عند النبط والآراميين ، وما فيه مستمد من آراء عالم وثني عرف عند ابن وحشية باسم كوثاني ؛ ومع كون كتاب الفلاحة النبطية يشتمل على معلومات ونظريات في علم الفلاحة والنبات فإنه يحتوي على روايات وقصص عن حياة الأمم الوثنية البائدة =

وهذا الكتاب مملوء بهذين الوثيقين ، وقد جيب إلى العامة بسبب ما ورد فيه من أعمال الطلام واستنزال الأرواح ، والسحر ، والجن ، والغيلان التي تسكن البراري ، وأن بعض الأشجار في الهند إذا قطع منها أغصان تسقى على الأرض كالحيات ، وأن أخرى تسمع لها همهمة وكلمات ، وأن ورقة منها في جيب الإنسان تخفيه عن عيون الناس ؛ فلا يرى حيث يدخل أو يخرج ، وعلى هذا النحو بحثه في الكتاب في عجائب النبات وخواص الفلاحة وفي ذلك الكتاب حكاية تموز الذي قتله الملك واجتمع الأصنام كلها من أقطار الأرض ليلة موته تبكى وتندب حتى صارت سنة في كل أول يوم من شهر تموز أن يُنَّاح ويُبكى عليه وتندبه النساء . . .

ومن تلك الكتب كتاب استباخص ، والطلام ، والسراج ، ودرج الأفلاك ، والصور المنسوبة لأرسطو ، وكتاب منسوب لهرمس ، وآخر لإسحق الصابى في الاحتجاج لملة الصابئة ، وكتابه الكبير في نواميس الصابئة ، وجزئيات

== في الشام والعراق والبلاد الفارسية ، وكان من جراء هزل موسى بن ميمون بعض نصوصه أن أخذ بعض علماء الغرب يبحث عنه حتى عثروا على مخطوطات منه . وكان العالم كاترمير (Etienne. Quatremère) يعتقد أن كوثلى المذكور في كتاب الفلاحة النبطية من رجاله القرن السادس ق . م . وقد عارضه خولسون (Chwolson) في ذلك ؛ إذ بدا له أن كوثلى قد عاش في القرن الرابع عشر ق . م . وأما المؤرخ رينان (Ernest Renan) فيميل إلى أن معلومات ابن وحشية عن حضارة الأصنام الآرامية ترجع إلى القرون الأولى بعد الميلاد ؛ لذلك يؤثر أن يكون كوثلى من عاشر في ذلك الزمن أيضاً ، ويظهر أن هناك كتباً وثيقة كثيرة هُتلت في القرن الثالث والرابع للهجرة تمكن موسى بن ميمون بواسطتها من أن يدرك حياة الأمم الوثنية دراسة شاملة وقد ذكر في رسائله إلى أجباز اليهود عذبة غرسيليا أنه قرأ آداب الوثنيات في كل ما هزل منها إلى ألفة الغريبة حتى فهمها وحصلها قهناً ومحصياً صحيحين (راجع كودكس أمستردام ٢٠٠٠ من ١٢٥٠ ، وزاج الترجمة الفرنسية لدلالة الخلائق ج ٢ ص ٢٣١ — ٢٣٢) .

دينهم وأعيادهم وقرابينهم وصلواتهم^(١).

ولا ريب أن هذه الكتب جزء يسير مما لم يخرج ولم يوجد أيضاً؛ بل تلف وباد على مر السنين، والكتب الموجودة لدينا اليوم مشتتة على أكثر آراء الصائبة وأعمالهم^(٢).

وإذا تأملنا في تلك الآراء القديمة السقيمة تبين لنا أنه كان مشهوراً عندهم أن عبادة الكواكب تعمر الأرض وتخصب البلاد، وكان علماءهم ونساكهم وأهل التقوى منهم يعظون الناس ويملأونهم أن الفلاحة التي بها قوام وجود الإنسان إنما تتم باختيار عبادة الشمس وسائر الكواكب التي تعطي الأعمار وتدفع الآفات وتخصب للزراع، وتزكي الأثمار، وتطرئ السماء على الأرض، ثم لما أراد الله محو هذا الظلم من الأذهان، ورفع للشقة عن الأجسام أخبرنا بواسطة موسى أنه إذا عُبِدَت الكواكب والأصنام فإنه ينقطع المطر، وتخرّب الأرض، ويسقط ثمر الأشجار، وتأتي الآفات والمآهات للأجسام، وتقصّر الأعمار^(٣).

ومن حيث أنه لا يمكن الخروج من الضد إلى الضد دفعة واحدة لأن طبيعة الإنسان تأتي عليه أن يترك كل ما ألقه مرة واحدة؛ فإن الله لما بعث موسى إلى بني إسرائيل، وكان المألوف في ذلك الوقت في العبادة العامة أن تقرب أنواع الحيوان في المياكل التي تقام فيها الصور ويسجد لها، ويطلق البخور بين يديها، وكان

(١) كان العالم مولك قد تعجب من عدم ذكر إسحق الصابني في مؤلفات الفطحي وابن أبي أصيبعة وغيرهما مع ذكره مراراً في كتب موسى بن ميمون، ويعتقد أن إسحق هذا ربما كان أبا إسحق إبراهيم الذي قدم سنان بن ثابت بن قرة بعض مؤلفاته (راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ٣ من ٢٤١).

(٢) ج ٣ فصل ٢٩. (٣) ج ٣ فصل ٣٠.

العباد والنساک قد اضطعموا لخدمة تلك الميا كل لم تقتض حکمته تعالى وتلقفه الیین بجميع مخلوقاته أن یشرع رفض هذه الأنواع من العبادات وتركها وإبطالها لأن هذا الأمر کان فی ذلك الوقت مما لا يتصور الذهن قبوله بحسب طبيعة الإنسان التي تأنس للمألوف فی مثل تلك الحالة . ولو أن نبیا یأتی فی هذه الأزمنة ویدعو لعبادة الله ویقول قد شرع لکم الله أن لا تصلوا ولا تصوموا ولا تستغثوا عند ملّة ، وإعما تكون عبادتکم فکرة دون عمل لنفر الناس مما یدعو إليه ؛ فلذلك ترك تعالى تلك الأنواع من العبادات علی ما هی علیه وجعلها له هو بدل أن یقصد بها إلى المخلوقات وإلى أمور خیالية لا حقيقة لها ؛ فأمرنا ببناء هیكل وأن تكون الذبائح باسمه والسجود له والبخور من أجله ونهى عن أن یفعل بنو إسرائيل من هذه الأفعال فعلاً لنیره ، وشرع قوانین للاریین والکهنه ؛ فكان ذلك سبباً فی انتشار التوحید وإدراکه تعالى ^(١) .

ومن جملة أغراض الشریعة الکاملة أطراح الشهوات والتهافت بها ، وکبحها بقدر الإمكان ، وأن لا یقصد منها إلا الضرورى ، ومن المعلوم أن معظم شره الجمهور ؛ إعما هو التهم فی الأكل والشرب والنکاح ، وهذا هو المعطل لکمال الإنسان لأن تتبع مجرد الشهوة یبطل التشوqات النظرية ، ویفسد البدن ، ویقضى علی الإنسان قبل عمره الطبیعی له ، ویکثر الموم والتباغض والتنازع ؛ فلذلك کان من لطف الله جل اسمه أن شرع شرائع تعطل تلك الغایة وتصرف الفکرة عنها بكل وجه ومنع من کل ما یؤدى للشره وللمجرد لذة ، وهذا مقصد کبیر من مقاصد الشریعة ^(٢) .

ومما یجب أن نعلمه أن الشریعة لا تلتفت إلى الشاذ ، ولا یکون التشريع

لما كان من الأمور قليلا نادراً ؛ بل كل ما يراد اشتراعه من رأى ، أو خلق ، أو عمل نافع إنما يقصد به إلى ما كان كثيراً شائعاً ولا يلتفت للأمر القليل الوقوع . كأن يترتب ضرر لأحد من الناس بسبب ذلك التدبير والتقدير الشرعى ؛ لأن الشريعة هى أمر إلهى . ولنا أن نعتبر بالأمور الطبيعية التى تتضمن المنافع العامة الموجودة فيها ، ولا يمكن أن تكون الشرائع مقيدة بحسب اختلاف الأشخاص والأزمان كالعلاج الطبي الذى يخص كل شخص بحسب مزاجه ؛ بل ينبغى أن يكون التدبير الشرعى مطلقاً عاماً غير مقيد بزمان أو بمكان ^(١) .

ثم ينتقل موسى بن ميمون إلى تعليل فرائض ووصايا وردت فى التوراة تعليلاً فلسفياً ويذكر لها أسباباً وأغراضاً يرشد بها إلى تقويم الأخلاق وإصلاح حالة النفس والبدن معاً ، ومن حيث أنها موضوعات متصلة بالحياة الدينية اليهودية التى تحتاج إلى تأمل فى النصوص العبرية نكتفى بالإشارة إليها ^(٢) .

وكما أن المؤلف اجتهد فى أن يأتى بتعليل للفرائض والوصايا التى ذكرت فى التوراة ، كذلك تعرض لكثير من قصصها ورواياتها وقال : إعلم أن كل قصة تجدها فى التوراة إنما هى لفائدة ضرورية فى الشريعة ، إما لتصحيح رأى هو قاعدة من قواعد الشريعة أو لإصلاح عمل من الأعمال حتى لا يقع بين الناس ظلم وعدوان . فثلاً تقول التوراة إن العالم محدث . وإن الذى خلق أولاً هو الإنسان ، فيلزم أن يكون جميع النوع الإنسانى على ما فيه من قبائل متفرقة فى أنحاء شتى ، وعلى اختلاف ألستهم من شخص واحد هو آدم وهكذا . كل قصة لها منبب ^(٣) ويمكن القول بأن المؤلف قدأ كل بآتهاء هذا الفصل المقاصد الشريعة

(٢) ج ٣ الفصل من ٢٥ إلى ٥٠ .

(١) ج ٣ فصل ٣٤ .

(٣) ج ٣ فصل ٥٠ .

التي كان يزعم إليها من تفويض مصنفه دلالة الظاهرين ، ولكنه أراد ألا ينتهي منه إلا بعد تقديم النصح لمن كابد للشقة في دراسة هذا الكتاب حتى تكون الفائدة التي أسداها إليه علمية من ناحية وعملية من ناحية أخرى .

وقد بدأ فصول الاختتام (فصل ٥١ -- ٥٤) بمثل رائع يعتبر ملخص نظرياته عن التوحيد والخلوقات ، وكيفية إدراك البشر للعلة الأولى حيث يقول : ولا يتضمن هذا الفصل زيادة معنى على ما قد اشتملت عليه الفصول للماضية ، وإنما هو شبه الخاتمة لإدراك الحقائق الخصيصه به بعد إدراكه ، والإرشاد لحصول تلك العبادة التي هي الغاية الإنسانية ، وكيف تكون الغاية في هذه الدار ، وإني مفتتح هذا الفصل بمثل أضربه لك فأقول : إن السلطان في القصر وأهل طاعته كلهم ، منهم قوم في المدينة ومنهم خارج المدينة ، وهؤلاء الذين في المدينة منهم من قد استدبر دار السلطان ووجهه متجه إلى طريق أخرى ، ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومتجه إليه وطالب دخولها والمثل أمامه ، لكنه إلى الآن لم يرقط سور الدار ، ومن القاصدين من وصل إلى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها ، ومنهم من دخل من الباب وهو يسير في الدهليز ، ومنهم من انتهى إلى أن دخل قاعدة الدار وأصبح مع الملك في موضع واحد غير أنه لم يكن يراه أو يكلمه ، ولكنه بعد دخول الدار لا بد له من سعي آخر يسعاه حتى يحضر بين يدي السلطان ويراه على بُعد أو على قرب أو يسمع كلامه أو يكلمه ، وهأنذا أشرح لك هذا المثل الذي اجتكرته فأقول : أما الذين هم خارج المدينة فهم الذين لا عقيدة عندهم نظرية أو تقليدية ، وحكم هؤلاء كحكم الحيوان غير الناطق ، وما هؤلاء عندي في مرتبة الإنسان وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الإنسان وأعلى من مرتبة القروود إذ قد حصل لهم شكل الإنسان وتخطيطه وتمييز فوق تمييز القرد .

وأما الذين هم في المدينة واستدبروا دار السلطان فهم أهل رأى ونظر ولكن
نلم آراء غير صحيحة ، إما من غلط وقع لهم في حال نظرهم أو من خطأ في التقليد
فهم من أجل تلك الآراء كلما أبعدوا في السير ازدادوا بعداً عن دار السلطان وهؤلاء
شر من الأولين بكثير ، وقد تدعو الضرورة في بعض الأزمنة لقتلهم ومحو آرائهم
حتى لا يضلوا غيرهم .

وأما القاصدون دار السلطان والدخول عنده لكنهم لم يروا قط الدار فهم
جمهور أهل الشريعة من عامة الناس الذين يحافظون على فرائض الدين ، وأما
الواصلون إلى الدار الذين يطوفون حولها فهم الفقهاء الذين يقلدون الآراء الصحيحة
تقليداً ويتفقهون في العبادات ، ولم يلموا بنظر في أصول الدين ، ولم يبحثوا بوجه
عن تصحيح اعتقاد .

فأما الذين خاضوا في النظر في أصول الدين فقد دخلوا السهيل والناس هناك
مختلفو المراتب بلا شك ، فأما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن وتيقن
من الأمور الإلهية وقارب اليقين فيما لا يمكن فيه إلا مقاربة اليقين فقد أصبح
مع السلطان في داخل الدار .

واعلم يا بنى أنك مادمت تشغل بالعلوم الرياضية وبصناعة المنطق فإنك تكون
من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها ، فإذا فهمت الأمور الطبيعية فقد دخلت
الدار وأنت تمشي في دهايلها ، فإذا كملت الطبيعيات وفهمت الإلهيات ، فقد
دخلته إلى السلطان وأصبحت معه في دار واحدة ، وهذه هي درجة العلماء وهم
مختلفو الكمال .

فأما من أمن بفكره بعد كماله في الإلهيات ومال بجملة نحو الله عز وجل
وأضرب عما سواه وجل أفعال عقله كلها في اعتبارات الموجودات للاستدلال

منها عليه ليعلم تديره لها على أى جهة يمكن أن يكون ، فأولئك هم الذين مثلوا في مجلس السلطان ، وهذه هي درجة الأنبياء ، فمنهم من وصل إلى عظيم الإدراك فيسأل ويجاب ويتكلم ويكلم في ذلك المقام المقدس ، ومن عظيم اغتباطه بما أدرك تتمتع كل قوة غليظة في جسمه حتى لا يحتاج إلى الأكل أو الشرب^(١) .

ومن الأنبياء من رأى جلال الله عن قرب ومنهم من رآه عن بعد .

أما من فكر في الله وأكثر من ذكره بشير علم بل قلده فيه غيره فإنه خارج الدار وبعيد عنها لا يذكر الله حقيقة ولا يفكر فيه لأن ذلك الأمر الذى في خياله الذى يذكره بفيه ليس مطابقاً لموجود أصلاً ؛ بل هو مخترع خياله ، وإنما ينبغى الأخذ بهذا النوع من العبادة بعد التصور العقلى ؛ فإذا أدرك الإنسان الله وأفضاله حسب ما يقتضيه العقل أخذ بعد ذلك فى الاقتراف إليه ، ويسعى إلى التقرب منه عن طريق القراءة فى الكتب الدينية ، والصلاة والقراءة ، وعلم الالتفات إلى أمور الدنيا حتى ترفع العوائق الحائلة بيننا وبينه ، ونحصل على النبطة من إدراك الحقائق^(٢) .

وليس جلوس الإنسان وحركاته وتصرفاته وهو وحده فى بيته كجلوسه وحركاته وتصرفاته بين يدي ملك عظيم ، ولا كلامه وانبساطه وهو بين أهله وأقربائه ككلامه فى مجلس الملك ، لذلك يكون من الكمال الإنسانى أن يعلم أن الملك العظيم اللازم له أعظم من كل شخص ، وذلك الملك اللازم هو العقل القائض علينا الذى هو الصلة بيننا وبينه تعالى ، وكما أننا أدركناه بذلك الضوء

(١) . يشير المؤلف إلى موسى كليم الله الذى مكث أربعين يوماً وأربعين ليلة على جبل سيناء لم يتناول الخبز ولم يضرّب الماء حتى انتهى من كتابة وصي الله على الوحي (سفر الخروج فصل ٣٤ آية ٢٧) (٢) (٢) ج ٣ فصل ٥١ .

لا يتخذ غاية لأنه كمال جسماني ، وليس هو للإنسان من حيث هو إنسان ؛ بل من حيث هو حيوان .

والنوع الثالث هو صاحب الفضائل الخلقية ، وهذا النوع من الكمال إنما هو توطئة لغيره ، وليس هو غاية لذاته .

والنوع الرابع هو صاحب الكمال الإنساني الحقيقي الذي حصل على فضائل نظمية وتصور معقولات تفيد آراء صحيحة في الإلهيات ، وهذه هي الغاية الأخيرة التي تكمل الشخص كمالاً حقيقياً تفيد البقاء الدائم وبها الإنسان إنسان .

وكذلك بين لنا الأنبياء كما شرح الفلاسفة أن ليس كمال التقية ، ولا كمال الصحة ، ولا كمال الأخلاق كمالاً يفتخر به ويرغب فيه ، وأن الكمال الذي يفتخر به ويرغب فيه هو معرفته تعالى ، ولذلك ورد في سفر أرميا أن لا يفتخرن الحكيم بحكمته ، ولا الجبار بجهوته ؛ ولا الفنى بفنائه ؛ بل ليفتخرن المفتخر بأنه يفهم ويعرف الرب فاعل الرحمة والقضاء والعدل لأنه بهذا يرضى الله ، وقد أدرك الأجبار من هاتين الآيتين اللغائ التي ذكرنا وصرحوا بما بينته من أن الحكمة المقولة بإطلاق في كل موضوع هي الغاية ، هي إدراكه تعالى (١)

وأسلوب موسى بن ميمون العربي في كتابه دلالة الحائرين وغيره قريب بوجه عام من الأساليب العربية المألوفة عند المسلمين في المصنفات الفلسفية والأخلاقية والفقهية ، وقد يستعمل في أحوال كثيرة ألفاظاً عربية مأخوذة من القرآن والمصادر الفقهية الإسلامية (٢) .

(١) ج ٣ فصل ٥٤ .

Zeitschrift der Deut. Morg. Ges. Bd. 35. p. 773, Bd. 41. p. 691 (٢)

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. III. p. 77.

على أن أسلوبه في بعض الأحوال كان مشبهاً بالروح العبرية ، وهذا يرجع إلى أنه كجميع أدياء اليهود متأثر بالأدب العبرية القديمة والمتأخرة ، وقد كانت هذه الروح ظاهرة عليه في أثناء كتابته للوضوعات الدينية المتصلة بالمصادر العبرية البحتة .

وكان يستعمل لغة عربية غنية بالمفردات ، بعيدة عن التكلف ، ولعلها من أجود ما أنتجه العقل اليهودي في الأساليب العربية النثرية .

وبينى أن نشير إلى أن كتابات اليهود العربية في القرون الوسطى لم تتأثر بأساليب القرآن التي تركت أثراً قوياً في كل من نشأ على دراسته وتدريب من نعمة أطفاله على حفظ آياته ومحاكاتها في الكتابة .

وتشتمل عبارات موسى على ألفاظ عامية شائعة في اللهجات العربية بمصر والمغرب والأندلس ^(١) .

ونلاحظ أن موسى بن ميمون كثير من فلاسفة اليهود في القرون الوسطى — لم يحن عناية كافية بقواعد الإعراب على النحو الصحيح في اللغة

(١) فالألفاظ المصرية مثل تمالة التي تسمى بالمغرب الجزالة : اسم آلة شبه نصف كرة متقوية تعمل في رأس المنزل كي ينزل عند المنزل ويمكن وضع الحيط فيه وهي فليكة المنزل ، ماجور اسم آنية كبيرة من فخار ، الوخله اسم وعاء من سعف يجمل فيه الفليكة الرطبة عند البيع ، نسفس اسم نوع من الفردة .

والألفاظ العربية مثل إشكبرني اسم الفأس ، جليلان اسم السمسم ، شيز اسم عودين يضرب أحدهما بالآخر ، قهباط للدلالة على مقطعات من العجين .

والألفاظ الأندلسية مثل مرناسة اسم آلة تلف عليها خيوط الكتان أو القطن عند النزل واسمها الزكة ، عينة للدلالة على الثوب المرفوع في العيات والصناديق المرفوعة في مصر بالقنطر أو

التقريب ، حرف للدلالة على الفلاس (راجع I. Friedländer : Arabisch Deutsches Lexikon zum Sprachgebrauch des Maimonides, Frankfurt A. M. 1902, p. 19)

العربية ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن كثرة الأيدى التي تناولت مدوناته ، وتصرفت فيها تصرفاً فاحشاً أدت في مواضع شتى إلى غموض في المعنى وإيهام في التعبير^(١) .

أخذت الجموع المستنيرة من اليهود تهافت على كتاب دلالة الحائرين بعد ظهوره ببلدة وجيزة ، وانتهالت الرسائل على المؤلف من الشرق والغرب لطلب نسخ معتدلة منه .

والكتاب على ما فيه من النظريات المعارضة أو الموافقة للرأى الديني كان مرآة صالحة للحياة العقلية عند اليهود في القرن الثاني عشر ، لأن كثيراً من الفلاسفة الذين تقدموا موسى بن ميمون أحجموا عن الخوض في معضلات دينية توقف الأحقاد وتؤدي إلى فتنة بين أنصار الفلسفة وأنصار الدين .

وقد بقي الرجل الديني الذي تتقف ثقافة فلسفية إلى ذلك العهد يشعر بأن هناك أموراً غامضة يقف أمامها حائراً .

ولكن موسى كان جريئاً اقتحم للشككالات الدينية اقتحاماً عنيفاً ثم خرج منها بأن وفق بين الدين والفلسفة مرة ، أو رجع وجهة الدين على وجهة الفلسفة مرة أخرى ، أو — في حالة ثالثة — شك في كثير من الآراء اللورونية المألوفة . واستيقظت الحياة العقلية اليهودية والتفتت إلى الفلسفة التفتاً أدى إلى

I. Friedländer : Die Arabische Sprache des Maimonides (١)

في مجموعة جوتمان ج ١ ص ٤٧٧ .

I. Friedländer : Selections from the Arabic writings of Maimonides. Leiden. 1609. p. XIV.

Ernst Mainz: Zum Arabischen Sprachgebrauch des Maimonides.

في المجلة Islamica 1932. Leipzig. ج ٥ ص ٥٠٦ — ٥٧٢ .

اشغالها بها اشتغالا لم يسبق له مثيل حتى ذكر الغزالي والقارابي وابن رشد وأرسطو وأفلاطون وجالينوس بجانب علماء الدين ، ودرست آراؤهم الفلسفية في العابد إلى جانب التوراة والشنا والتلمود وأدب التصوف ، وأخذ الناس يشرحون كتب الدين بالآراء الفلسفية حتى انتشر الأدب اليهودي انتعاشاً فاسفياً ، واقسم اليهود إلى فئتين فئة تنصر الفلسفة وأخرى تمجد عليها باسم الدين والآراء الموروثة . وقد بلغت هذه الحركة أشدها في جنوب فرنسا حتى لقد عقد شموئيل بن تبون النية على أن يترجم كتاب دلالة الحائرين من العربية إلى العبرية ليحذو حذو والده يهودا الذي نقل كتاب بنحيا بن يوسف بن هودو الذي عرف باسم الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه إلى لوازم الضمائر (הדמות והנבואה) وكتاب إصلاح الأخلاق (חקון מדות הנפש) للشاعر سليمان بن يحيى بن جبيرول وكتاب الأمانات والاعتقادات (האמונות והדעות) لسعديا الفيومي . وكتاب الحجج والدليل في نصر الدين الذليل (ספר הכח) للشاعر أبي الحسن اللاوي^(١) .

لذلك عرض شموئيل على موسى ترجمة الكتاب إلى العبرية فأذن له ، وكان يترجم ويرسل إلى المؤلف الفصول المترجمة ليراجعها ويقف بنفسه على ما وقع من التصدير أو الإيهام فيها .

وكان المترجم لا ينشر شيئاً من الترجمة بين الجماهير إلا بعد أن ينتهي موسى من المراجعة والتصحيح ، ويوقع على الصفحات المصححة بإمضائه ، وعلى بُعد الشقة بين لونييل بفرنسا التي كان يقيم فيها المترجم وبين مدينة القسطنطينية التي كان يعيش فيها المؤلف ، قد انتهى شموئيل من الترجمة قبل أن ينتقل موسى إلى جوار

(١) على العموم كانت الترجمة من العربية إلى العبرية في القرون الوسطى قد أدت إلى إدماج ألفاظ عربية كثيرة في العبرية وإلى إدخال أساليب عربية في اللغة العبرية .

ربه بأربعة عشر يوماً^(١).

وبعد أن أتم شموئيل ترجمته وضع قاموساً «عبرياً» لجميع الاصطلاحات الفلسفية التي وردت في دلالة الحائرين (מחשבות מן המדע)، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن شموئيل كان في أحوال شتى يضيف ملاحظات لم يدخلها الناسخون في الترجمة العبرية^(٢)، كذلك أظهر عدم الاطمئنان إلى بعض النظريات ولم يخف ذلك عن المؤلف^(٣).

ومما يدل على ارتياح موسى إلى ترجمة شموئيل ما ذكره في خطاب إلى رؤساء طائفة لونيل أن كثرة الأعمال لم تتح له فرصة ترجمة دلالة الحائرين بنفسه إلى العبرية ولكن «تاج العلماء شموئيل بن يهودا التبنوي صاحب القلب الفتياض

(١) وكانت الرسالة السكتانية متوالية في أثناء الترجمة بين المترجم والمؤلف، ومن هذه الرسائل رسالة يقول فيها موسى إلى شموئيل ما نصه: «... ومن يترجم ترجمة حرفية من لغة إلى أخرى فهو غير موفق لأنه إنما يحافظ على نظام الكلمات والمجل غير آبه بما في الترجمة من الأبهام والتشويش والغموض ولا تصح الترجمة على هذا النحو مطلقاً، أما الوجه الأفضل فهو أن يفهم المترجم موضوع الترجمة فهماً دقيقاً، ثم يترجم دون أن يبدأ بتقديم كلمة أو تأخير أخرى كما لا يبال بأن الترجمة تكون على أسلوب معين إذ له الحق في أن يصوغها موجزة أو مطولة لأن الغرض الأسبق هو أن تكون الترجمة كاملة صحيحة كما فعل حنين بن إسحق في ترجمة مصنفات جالينوس وكما فعل ابنه إسحق في ترجمة مصنفات أرسطو...» وفي رسالة أخرى يرد عليه حينما كتب له قائلاً إنه يصبو إلى أن يراه وإنه عقد النية على أن يركب البحر من فرنسا إلى مصر، يقول فيها ما نصه: «أما ما ذكرته عن أمر يجيئك إلى فاني أرجب بك وأسر بقدمك، وأنا في شوق عظيم لرؤيتك، على أني لا أنصحك أن تخاطر بنفسك في سبيل هذه الأمنية وترك البحر لأن الوقت لا ينفع لنا أن نجتمع طويلاً منفردين لكثرة المشاغل الطبية...» ولذا كان لا بد من الالتقاء فاني أرجو منك أن تكمل الترجمة حتى تنضمم إلى الأخوان (קודם אחרים ודברים
ج ٢ ص ٢٧ و ج ٢ ص ٢٨ b).

(٢) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ١ ص ١٠٢.

(٣) קודם אחרים ודברים ج ٢ ص ٢٦ — ٢٧.

والعقل الراجح قام بهذا العبء الثقيل بمقدرة فائقة وهبها له الله^(١).
ثم أخذت الترجمة التيبونية تنتشر انتشاراً عظيماً يندر أن يحدث مثله لكتاب
عبري آخر في العصور الوسطى ، ومما يدل على شدة اهتمام اليهود بهذه الترجمة
ظهورها في المطبعة قبل سنة ١٤٨٠ بملة وجيزة ، ثم طبعها للمرة الثانية سنة ١٥٥١
مذيبة بثلاثة شروح .

وفي قس الزمن الذي كان فيه شموئيل يترجم دلالة الحائرين شرع يهودا
الحريزي ذلك الشاعر العبري للقلق الذي ترجم مقامات الحريري إلى العبرية ،
في ترجمة أخرى لهذا المصنف ، وقد انتهى قبل وفاة موسى أيضاً ، وكان الحريزي
يراسل المؤلف كذلك في أثناء الترجمة من وقت لآخر ، ويدمج في مراسلاته
بعض أبيات من الشعر ينثني بها عليه^(٢).

غير أن ترجمة الحريزي لم تتل الرواج الذي نالته ترجمة تيبون بين جبهة علماء
اليهود بسبب ما كان ينقصها من دقة التعبير في نقل المعاني من العربية إلى العبرية
وتعسف كثير في معانيها الأصلية واستعماله الجاز الشعرى الذي قد يؤدي إلى الغموض
وعلى العموم فإن أسلوب الحريزي الشاعر لا يصلح استعماله في موضوعات
منطقية وفهمية .

وكان إبراهيم بن موسى قد أصدر بعد وفاة والده منشوراً إلى جميع طوائف
اليهود قال فيه إن والده شهد بأن شموئيل التيبوني قد غاص في أعماق أسرار دلالة
الحائرين وفهم مقاصدها ، أما الحريزي فإن ترجمته مشوهة وفاسدة^(٣).

(١) קובץ אגרות ודברים ג' ٢ ص ٤٤ a .

(٢) קובץ אגרות ודברים ג' ٢ ص ٤٣ b .

(٣) بمقالة السكاح في سبيل الله في كتاب קובץ אגרות ודברים ג' ٣ ص ١٦ b .

M. Friedländer: The Guide for the Perplexed. XXVIII.

وكذلك شَنَّ شموئيل غارة شعواء على الحريزي ، وعاتبه على ما ارتكبه من التعسف في المعنى والتهجم على الاصطلاحات العلمية الفلسفية .

وكذلك نصّح شمطوب فلقاره العلماء بأن لا يستعملوا ترجمة الحريزي الفاصّة بالأغلاط ، وعلى هذا النحو حكم يوسف بن طادرس على الترجمة الحريزية إذ قال إنه أدخل فيها أغراضاً لم يوح بها المؤلف ولم يشر إليها وأنها ترجمة لم تراجع ولم تصصح تصحيحاً كافياً ، وكذلك أئحى الشاعر مشولم دفياره باللائمة على الحريزي^(١).

وكان من جراء هذه الانتقادات العنيفة أن أصبحت ترجمة الحريزي نسيّاً منسياً إلى أن طبعت في النصف الثاني من القرن الماضي^(٢).

تقدم أن موسى بن ميمون وضع كتاب دلالة الحائرين بحروف عبرية رغبة منه في أن ينتشر بين جماهير اليهود لا غير ، لأنه خشى من أن يثير بعض ما جاء فيه من المعارضة للمتكلمين والمعتزلة والأشعرية فتنة عليه ، ولكن هذه الحيلة لم تؤد إلى النتيجة التي كان يرى إليها المؤلف ، لأن التهافت عليه من غير اليهود أدى إلى نسخته بحروف عربية ؛ لذلك تمكن رشيد أبو الخير العالم القبطي صاحب تزيّيق العقول من أن يستمد نصوصاً من هذا الكتاب^(٣).

M. Steinschneider : die Hebr. Übersetzungen. p. 432 (١)

Kaufmann : Geschichte der Attributenlehre. p. 493.

Graetz : Blumenlese. p. 150. Münz : Moses ben Maimon. p. 207.

(٢) وقد نمر الكتاب العالم ليون شلوسبرج واعتمد على النسخة الوحيدة التي بقيت

لحسن الحظ من ترجمة الحريزي بمكتبة باريس واستمر طبع الكتاب من سنة ١٨٥١

— ١٨٧٩ (راجع M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 428 — 432)

Munk : Notice sur Joseph ben Jehuda : Journal Asiatique. (٣)

1842. Juillet. p. 26.

وكان شموئيل في أثناء الترجمة يستعمل نسخاً مختلفة ، منها ما هو مكتوب
بمحروف عربية أيضاً^(١)

ويذكر يوسف كسفي أن بعض علماء المسلمين بالمغرب كانوا يستمعون إلى
أساتذة من اليهود يقرأون من النص العربي^(٢).

وكان أبو بكر محمد بن محمد التبريزي من علماء القرن الثالث عشر قد وضع
شرحاً مطولاً لبعض فصول الجزء الثاني من هذا الكتاب ، وقد نقل إسحق بن
القرطبي هذا الشرح إلى العبرية سنة ١٥٥٦ ، كما يوجد له ترجمة عبرية ترجمها
أديب مجهول^(٣).

وقد ذكرنا من قبل أن عبد اللطيف البغدادي قرأ كتاب دلالة الحائر
ولكننا لا نعلم أقرأه بمحروف عبرية أم بمحروف عربية .

وقد ورد ذكر هذا الكتاب عند القرطبي إذ يقول : ... لما نفع فيهم
موسى بن ميمون القرطبي عوّلوا على رأيه وعملوا بما في كتاب الدلالة وغيره من
كتبه وهم على رأيه إلى زماننا^(٤).

أما في بلاد الغرب فكان لهذا الكتاب شأن عظيم ، وإنه لمن العجب أن
ينتشر هذا المصنف في الأوساط المسيحية الدينية انتشاراً يندر أن يحدث لغيره من
اللدونات الشرقية .

(١) קובץ אגרות ודרכים ج ٢ ص ٢٦٠ .

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen. p. 416.

Zehn Schriften des R. Joseph b. Kaspi. ed. Pressburg. (٢)

1903. T. II. p. 70.

M. Steinschneider: Die Heb. Übersetzungen. p. 362. Munk. : (٣)

Guide des Egarés. T. I. p. 1. M : Friedländer : The Guide for
the Perplexed. p. XXXV.

(٤) كتاب المخطط القرطبي طبع مصر سنة ١٣٢٦ ج ٤ ص ٣٦٨ .

ومما لاشك فيه أن نسخة لاتينية من هذا الكتاب كانت متداولة في أيدي علماء المسيحيين في بلاد العرب في أوائل القرن الثالث عشر، ويعتقد شتشنيدر (M : Steinschneider) أن العالم اليهودي يعقوب الأنطولي، والفيلسوف المسيحي ميخائيل سقوطي قد ترجما الكتاب للإمبراطور الألماني فريديك الثاني من الترجمة العبرية التبونية مع الاستعانة بالنص العربي الأصلي أيضاً^(١).

ويُعدّ جيوم الافرجيني (Guillaume d'Auvergne) أسقف مدينة باريس الذي توفي سنة ١٢٤٩ أول من استمد نصوصاً وآراء من دلالة الحائرين في القرن الثالث عشر، وقد فعل ذلك دون أن يذكر اسم موسى بن ميمون. أما ويلهلم من مدينة هالس (Wilhelm von Hales) المتوفى سنة ١٢٤٥ وكان من أقطاب جماعة الفرنسيسكان، فقد ذكر اسم موسى في كثير من مصنفاته باسم الحبر موسى المصري (Rabbi Moyses Aegyptus)، وكذلك ذكره وينسن دي بوفيه (Vincenz de Beauvais) المتوفى سنة ١٢٦٤ الذي كان من رؤساء حركة اللوميين في كتابه (Speculum Majus) خمس مرات، وكان زعيم فلاسفة القرن الثالث عشر (Albertus Magnus) ألبرت الأكبر المتوفى سنة ١٢٨٠ قد اقتبس كثيراً من مدونات علماء اليهود كان فيها لموسى الحفظ الأوفر، وكذلك فعل تلميذه الشهير توماس دي أكوينو (Thomas, d'Aquino) المتوفى سنة ١٢٧٤، على أنهما لم يبقا عند حد نقل التصوص من ترجمة دلالة الحائرين اللاتينية فحسب بل إنهما في مواضع غير قليلة قد أدجا آراء كثيرة لموسى

M. Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen. P. 433. (١)

M. Güdemann.: Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Frankreich. Wien. 1884. p. 136.

دون أن ينسبها له^(١).

ولم يقل هذا التأثير في علماء القرون الأخيرة لأننا نجد يوهانس روشلين (Jean Bodin) المتوفى سنة ١٥٢٢ ، وجان بودن (Johnnes Reuchlin) المتوفى سنة ١٥٩٦ ، ويوسف يوستوس سكاليجر (Joseph Justus Scaliger) المتوفى سنة ١٦٠٩ يقولون نصوصاً شتى من هذا الكتاب .

وإذا كان العلماء السابقون قد درسوا دلالة الحائرين من النص اللاتيني فإن العالم الأخير قد أضاف إلى الدراسة باللاتينية الدراسة من الترجمة العبرية التبنوية مع استعمال النص العربي أيضاً ، وكان اعتقاده أن هذا المصنف لا يمكن أن يستغنى عنه العالم المسيحي^(٢).

وقد ترجم يوهانس بوكستورف المتوفى سنة ١٦٦٤ هذا الكتاب ترجمة جديدة إلى اللاتينية اعتمد فيها على الترجمة التبنوية العبرية وحدها ، وقد طبعت سنة ١٦٢٩ ، ومع أنها لم تكن ترجمة علمية دقيقة قد شاعت شيوعاً عظيماً ،

Joel : Verhältnis Albert des Grossen zu Moses Maimonides (١)
Breslau 1863.

Jellinek : Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur.
Leipzig. 1853.

Guttman : Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum
Judentum. Göttingen. 1091.

Anton Michel : Die Kosmologie des Moses Maimonides and
des Thomas von Aquino im Phil. Jahrbuch. 1891. p. 287.

J. Münz : Moses ben Maimon. p 241. (٢)

Rohner A : Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides.
Albertus Magnus und Thomas von Aquino. Münster-Ashendorf.
1913.

Bach J : Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnis-
lehre der Griechen.

وكانت سبباً مباشراً في نشر تعاليم موسى بن ميمون في القرن السابع عشر .
وكذلك كان جوتفريد ويلهلم لينبتس (G. W. Leibnitz) المتوفى سنة ١٧١٦ ، وهو من أشهر مشاهير فلاسفة الألمان قد درس كتاب دلالة الحائرين وأدمج في مؤلفاته نصوصاً كثيرة منه ، وكذلك الفيلسوف الشهير هيغل (Hegel) المتوفى سنة ١٨٣١ قد تأثر بمبادئ هذا الكتاب وذكر اسم مؤلفه في مواضع شتى .
وقد قال العالم فرنس دليتش (Franz Delitsch) إن ماورد من مبادئ الأشعرية والمعتزلة في كتاب دلالة الحائرين مع تركه كثيراً من الموضوعات الإسلامية التي ليس لها مساس بالفلسفة ؛ يوضح لنا مذاهب المدارس الإسلامية ويعطى لنا تفاصيل أكثر مما وردت في أمهات للصفات العربية ^(١) .
وعلى الرغم من التغييرات العظيمة التي طرأت على التفكير في البيئات الفلسفية الغربية في العصور الحديثة حيث نبذت المراجع العربية واتصلت بالمصادر اليونانية مباشرة في أثناء البحث عن فلسفة أرسطو وأفلاطون وغيرهما من اليونان ومدارسهما ؛ فإن كتاب دلالة الحائرين بقي إلى عهدنا من أصلح المراجع المتداولة في أيدي العلماء للبحث عن الحركات الفلسفية وتطور العقل الديني الفلسفي في غضون القرون الوسطى ^(٢) .

وإذا كان كتاب دلالة الحائرين لم يؤد إلى الفتنة التي كان يشهدها موسى في

Literaturblatt des Orients. 1840. p. 699. J. Münz: Moses (١)
ben Maimon. p. 244.

J. Guttman : Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts (٢)
in ihren Beziehungen zum Judentume. Breslau. 1902
راجع مقالة جوتمان 1902
Der Einfluss der maimonideschen Philosophie auf das christliche
Abendland ٢٣٠ — ١٣٥ ص في مجموعة جوتمان
Louis—Germain Lery. :
Maimonide : Influence de Maimonide. p. 220—273.

الأندية الإسلامية فإنه أنتج ثورة عنيفة بين اليهود أنفسهم .

وقد بدا أمر الفتنة في أخريات أيام موسى ، ثم اشتد بعد وفاته واقلب إلى نضال عنيف بين أنصار مذهبه الفلسفي وبين أعدائه ، وشغلهم هذا النضال إلى نهاية القرون الوسطى .

أما الأسباب الأصلية في المعارضة العنيفة لكتاب دلالة الحائرين فترجع إلى أن موسى قد جعل أرسطو في مرتبة المشرع الإسرائيلي في كثير من الأمور ، وهذا بالطبع في نظر رجال الدين غير مقبول لأنه يشكك في كثير من النظريات الدينية عامة ؛ وخاصة في مسألة المعجزات التي عجزت الفلسفة عن أن تجد لها سبباً منطقياً .

ثم إن التحليلات المنطقية التي شرح بها وجود الله وإدراكه على الطريقة السلبية المحضة وتكلفه حل أغلب المشاكل الدينية بطريق الفلسفة الإغريقية . كل هذا قد أوجد امتعاضاً بين كثير من رجال الدين .

وزاد الطين بلة ما فعله كثيرون من أنصاره من تأويل نصوص من التوراة على الطريقة الفلسفية حتى أظهروا بعض الأمور الدينية بمظهر السخرية ، ومال القوم عن الدراسات الدينية البحتة إلى دراسة أخرى هي دراسة الكتاب المقدس والتلمود وجميع مظاهر الحياة الروحية عن طريق الفلسفة الميمونية .
فانتشرت الفتنة وعميت ...

وكان زعيم المتطرفين على كتاب دلالة الحائرين الحبر سليمان بن إبراهيم من مدينة مونبيلييه بعاونه اثنان من كبار تلاميذه هما : يونس جيروندى ، وداود بن شاؤول ، وقد اتصلوا برؤساء الدين من اليهود في شمال فرنسا ، وأظهروا السخط على كل من يدرس هذا الكتاب ، ومن يؤول نصوص التوراة وآراء التلمود على

النحلة الفلسفية وأنذروه بالحرمان من حقوقه الشرعية ^(١) .

أما أنصار فلسفة موسى بن ميمون في جنوب فرنسا ؛ فقد ساء في نظرهم ما فعله سليمان بن إبراهيم فأعلنوا لعنة الحرمان عليه وعلى أفراد شيعته .
ثم اجتهدت كل فرقة من هاتين الفرقتين في أن تبسط نفوذها بين طوائف اليهود بالأندلس وفرنسا .

وقد نشر موسى السرجوسي الطبيب الخاص للملك يعقوب الأول ملك أرجونيا هو وغيره من كبار الأحرار بالأندلس رسالة حث فيها اليهود على التسك بالتعالم التي وردت في دلالة الحائرين وذكر فيها أن أحرار التلود أنفسهم أباحوا معرفة الله عن طريق النظر والمنطق ؛ كما ذكر أن دراسة الفلسفة تعاون رجال الدين على محاربة الفلاسفة للمحدثين .

وكذلك وجه شموئيل سابورته إلى رؤساء الدين في جنوب فرنسا رسالة أنحى فيها باللائمة على أعداء فلسفة موسى وقبح فعل لعنة الحرمان الذي أعلن على محبي الفلسفة .

وكان موسى بن نجمان قد بذل مجهوداً كبيراً في أن يوفق بين الفئتين فلم يفلح ^(٢) ، وكذلك أخذ داود قمحي يطوف في أمصار فرنسا والأندلس لنشر

(١) وقد عرف هذا النوع من العقاب باسم لعنة الحرمان (١٦٦ ٥٦٦) وكان لهذه اللعنة أثر عظيم في حياة اليهود منذ المصور القديمة فإن الرجل الذي تحمل عليه هذه اللعنة يصبح محروماً من أكثر حقوقه الاجتماعية والدينية فلا يباح له أن يحضر الصلاة في المآبد ولا أن يتصل بالناس لتعامل وتبادل للنافع وإذا مات دفن في مكان خاص . . .

وينبغي أن نشير هنا إلى أن رجال الدين من اليهود لم يكن لهم من القوة الفعلية لتنفيذ لعنة الحرمان مثل ما كان لرجال الكنيسة المسيحية ، فإن البابا بواسطة لعنة الحرمان القاسية قد أجبر أفراداً وجماعات على أن يفعلوا لإرادته انضاماً تاماً وأن يخضعوا لمشيئته خضوعاً أعمى . وهذا النوع من الاضطهاد يعد من أقبح أنواع الاضطهادات المعروفة في تاريخ أوروبا في

القرون الوسطى (راجع 287 — Jewish Encyclopedia. Vol. V. P 285.)

(٢) קודם אמרות הרמבם ج ٣ ص ٤ b

الدعوة لكتاب دلالة الحائرين ، وفي هذا الطواف وقعت الخاتمة الشديدة بينه وبين يهودا بن يوسف الفخار الطيب الطليطلي المشهور بعدائه لفلسفة موسى بن ميمون والذي تعد أقواله من خير ما قيل في انتقاد دلالة الحائرين^(١) .

ويظهر أن النضال بين الفريقين كاد يتهدى إلى فتور فألى نسيان لولا حدوث ما لم يكن في الحسبان ، وهو أن اتصل بالدومينيقيين بعض المتطرفين من أعداء فلسفة موسى فحرضهم على مصادرة مدوناته لاشتغالها على نظريات ضارة بالمسيحية أيضاً ، فأخذ الدومينيقيون — وكانوا إذ ذاك أصحاب الحول والطول والقابضين على ناصية الحكم في فرنسا في ذلك العهد — يجمعون أكداساً من كل ما وصل إليهم من مصنفاته ؛ فأحرقوها أمام جماهير غفيرة من الرعايا بمدينة نويييه وباريس سنة ١٢٣٣ .

ولم يكتف المعارضون بإحراق كتب موسى ؛ بل ألغوا على الدومينيقيين أن يضطهدوا أنصارها فاضطهدوهم وأصبحت حياة الزعماء منهم مهددة بالخطر ، وقد احتج على هذه الأفعال الشنعاء طوائف من يهود الأندلس منهم : إبراهيم بن حسداى من مدينة برشلونة ، وشموئيل سابورته ؛ فقد أظهرا اشتياز الشعب الإسرائيلى من إحراق كتب موسى ومحاربة آرائه عن طريق إعدامها بالنار^(٢) . ومن الغريب فى الأمر أن رؤساء الدومينيقيين الذين أسروا بإحراق كتب ابن ميمون أرادوا فيما بعد أن يظهروا استيائهم مما فعلوا ليرضوا أنصار موسى ، فأمرؤا بالقبض على زعماء المعارضة وقطعوا ألسنتهم^(٣) .

وفى سنة ١٣٠٥ ، أى بعد مرور عام ومائة عام على وفاة موسى اجتمع

(١) كوبيڤ انوتوت الهرمبم ج ٣ ص ١ — ٤ .

(٢) اوتوت موزت ج ٢ ص ١٧٠ — ١٧١ كنوتت مכתبم ص ٢٢ ، ١٠٦ .

(٣) كوبيڤ انوتوت الهرمبم ج ٣ ص ١٧ a

رؤساء الدين من اليهود بمدينة برشلونه وأعلنوا لعنة الحرمان على كل من يدرس العلوم الفلسفية قبل بلوغه سن الخامسة والعشرين فكأنهم أشاروا إلى تحريم دراسة كتاب دلالة الحائرين قبل أن يصل الإنسان إلى هذا العمر .

وعلى العموم كان أمر إحراق دلالة الحائرين سبباً في انتشاره في جميع البلدان التي وجد فيها اليهود ، وقد ساعد على ذلك رسالة الكفاح في سبيل الله لإبراهيم بن موسى (מרדכי הכהן) لما جاء فيها من أسباب تأليف دلالة الحائرين وأسباب محاربة الرجعيين للفلسفة ، ومن الرد على التهم التي وجهها الأعداء إلى والده . وساق فيها قصيدة لشاعر مجهول تتضمن أن الأعداء وإن أفلحوا في حرق صحف لم يفلحوا في حرق الروح لأن تعاليم موسى قيس من نور ، لذلك لم تتمكن النار من إطفاء النور بل كانت سبباً في إضاءته . . . (١)

ويظهر أن بعض كبار المعارضين ندموا على ما فعلوا في حركتهم العدائية كما يدل على ذلك أن يونس الجيروندى عزم على أن يحج إلى قبر موسى بطبرية مستغفراً ، ولكنه توفى فجأة بمدينة طليطلة . فرأى أنصار موسى في هذا الموت القبحي عقاب الله الصارم (٢) .

ومما ساعد أنصار موسى على اكتساب عطف اليهود عامة أن جمع الدومينيقيون بباريس سنة ١٢٤٢ صحف التلمود من معابد اليهود والكنائس وأحرقوها علانية في أحد ميادين المدينة (٣) .

(١) קובץ אגרות הרמב"ם ج ٣ ص ١٠٥ a (٢) קובץ אגרות הרמב"ם ج ٣ ص ١١٤ a

Roth Leon : Spinoza, Decartes & Maimonides. Oxford. 1924.

Graetz : Geschichte der Juden. Bd. VII. p. 197. Monatschrift. (٣)

1869. p. 97.

والذي لا شك فيه أنه ليس هناك كتاب عبري بعد الكتاب المقدس ، وحف التلمود قد أثر أثرًا عميقًا في حياة اليهود مثل كتاب دلالة الحائرين لأن أنصار موسى في حياته و بعد وفاته كانوا يقرءونه في الكنائس و يدرسونه في المعابد ، وأصبح عماد الاسترشاد لكل من يدرس كتب الدين وفقه الشريعة ، وتداولته أيدي المعارضين أنفسهم ليدلوا على ما فيه من الكفر والمغالطة والتناقض ، ومن هنا ظهرت عناية شديدة بالترجمة التبونية لهذا الكتاب .

وفي أواسط القرن الثالث عشر ظهر كتاب الروح الجذابة (٣١١ م) لمؤلف مجهول يشتمل على مبادئ فلسفة أرسطو ، وعلى الاصطلاحات الفلسفية العبرية لكل من يقوم على دراسة الكتب الفلسفية المنقولة إلى العبرية وبخاصة كتاب دلالة الحائرين ^(١) .

وفي سنة ١٢٤٠ ظهر شرح الجزء الأول والثاني لدلالة الحائرين لمؤلفه الطبيب موسى من مدينة سارنو وهو أول شرح لهذا الكتاب ^(٢) .

وفي سنة ١٢٨٠ ظهر « دليل الدليل » لمطوب فلقري وهو شرح كامل لجميع أجزاء الكتاب (١٢٨١-١٢٨٢) نال استحسان علماء اليهود عامة ، و بعد مدة وجيزة وضع يوسف كسفي الأندلسي شرحين للكتاب عرف الأول باسم الأساطين القضية (١٢٨١-١٢٨٢) والثاني بالمسابك القضية (١٢٨٢-١٢٨٣) ، وكان يوسف كسفي من أعظم أنصار مؤلفات موسى حتى أنه صدع بقوله : ان دلالة الحائرين مصنف مقدس . وقد عد نفسه شقيا لأنه لم يخلق في عصر موسى ولم يحظ برؤيته ، لذلك جاء إلى مصر ليلتقي بخلفه فوجد رجال تقوى وإيمان

M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 427 (١)

M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 433. Güde- (٢)

mann: Geschichte des Erziehungswesens T. II. p. 179.

لا رجال معرفة وحكمة فرجع خائباً إلى وطنه.

وكذلك وضع موسى الزبوني سنة ١٣٦٢ شرحاً للكتاب (באור פסוקים ודברים) ألفه لمن تشبع بالفلسفة العربية وضمنه نظريات كثيرة لابن رشد وذكر في مقدمته أن دلالة الحائرين هو الكتاب المتداول المرغوب عند اليهود والمسلمين والسيحيين^(١).

ثم وضع إسحق بن موسى المعروف بالأفودي أو باسمه المسيحي (Profiat Duran) شرحاً لهذا الكتاب ، وإسحق هذا هو الذي أجبر على اعتناق المسيحية سنة ١٣٩١ ، ثم رجع إلى دين أسلافه وكتب جملة مدونات بالعبرية ، أما شرحه فيشتمل على ملاحظات موجزة عرضت له في أثناء قراءة الكتاب فدونها ، وقد تُرجم جزء من هذا الشرح إلى اللغة العربية^(٢).

وكذلك وضع لاوى بن جرشون المتوفى سنة ١٣٤٥ شرحاً للكتاب أظهر فيه من الجراءة ما لم يظهر موسى بن ميمون نفسه لأن موسى كان في بعض الأحوال يُبطن نظرياته ولا ييوح بها .

وكذلك وضع دون إسحق أبربنيل المتوفى سنة ١٥٠٩ شرحاً مفصلاً لدلالة الحائرين نال مرضاة الطبقات المثقفة من اليهود ، وفيه مخالفة شديدة في مواطن كثيرة لنص الكتاب الأصلي .

وكذلك عارض أشير بن إبرهيم قريشس الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع عشر كثيراً من آراء موسى مع شدة احترامه له^(٣).

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen. p. 424 (١)

M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 424—425. M. (٢)

Friedländer : The Guide for the Perplexed. p. XXXII.

Joel : Don Chrescas Religionsphilosophische Lehren. (٣)
Breslau. 1866.

أما شطوب بن يوسف المتوفى سنة ١٤٨٠ فيرى في كتابه الأمانات أن موسى قد جاء للضلالة لا للدلالة الخائرين من الشعب الإسرائيلي ، ولرأيه هذا رد فعل عنيف إذ نهض كثيرون للدفاع عن موسى كان من أشهرهم موسى الأشقر التونسي المتوفى سنة ١٥٣٣ .

وفي سنة ١٥٨١ ترجم يديليا بن موسى الكتاب إلى الإيطالية .
وكذلك راج الكتاب بين اليهود القرائين حتى أخذ هرون بن إلياس المتوفى سنة ١٣٦٩ يحاكيه في كتابه شجرة الحياة ، ويتناول فيه المشاكل التي تعرض لها موسى ، غير أن كتابه هذا لم يلق من الرواج شيئاً يذكر .
ومن القريب في الأمر أن رجال الصوفية من اليهود الذين كانوا من ألد خصوم موسى لتكمه على كثير من تعاليمهم ، أخذوا على مر الزمن يدرسون كتابه ، ويقولون منه النصوص ويدمجونها في مصنفاتهم ، ويستعملونها في مواعظهم ، مثال ذلك إبراهيم أبو العافية المتوفى سنة ١٢٩١ الذي اجتهد في أن يوفق بين مبادئ موسى وتعاليم الصوفيين .

وكذلك يوسف بن جيقاطيليا المتوفى سنة ١٣٠٠ ؛ فإنه اقتطف منه مقتطفات شتى في مدوناته ، وقلونيموس مؤلف كتاب « خادم موسى » (משרת משה) ؛ فإنه أدمج فيه نصوصاً كثيرة من دلالة الخائرين ، وصرح بأنه من أنصار فلسفته .

Bloch : Die Jüdische Religionsphilosophie. Bd. II p. 776.
M. Steinschneider : Festschrift zum 76 Geburtstag H. Berliners
Die Heb. Kommentare zum Führer des Maimonides. p. 345.
M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 423 — 434. M.
Friedländer : The Guide for the Perplexed. XXXII, — XXXVI.

على أن بعض الصوفيين قد اقترفوا إثم التزوير، ونحلوا موسى آراء ليتسكنوا بوساطتها من نشر عقائدهم بين الجماهير، وقد نجحوا في دسيتهم بعض النباح كما ذكرنا ذلك فيما مضى، وقد نبه شملوب بن جاؤون التوفي سنة ۱۳۳۰ إلى أن موسى كان في أخريات أيامه منصرفاً إلى علم التصوف^(١)، مع أنه من المعلوم أن موسى كان في جميع أطوار حياته بعيداً كل البعد عن التصوف^(٢).

وبهذه المناسبة نشير إلى أن موسى كان إلى بغضه للتصوف يكره الشعر؛ لأنه يرى أن أغلب الشعراء « يستبيحون لأنفسهم نظم السقيم من الكلام والفاسد من الخيال »^(٣)، كما يرى أنه صنعة مضیعة للوقت^(٤).

وكان الفيلسوف اليهودي ياروخ اسبينوزا التوفي سنة ۱۶۷۷ قد تأثر كثيراً بدلالة الحائرين، وقل في مصنفاته منه كثيراً^(٥).

وكذلك تأثر سليمان بن يشوع — أشهر تلاميذ الفيلسوف عنوثيل كانت (Immanuel Kant) التوفي سنة ۱۸۰۰، بهذا الكتاب حتى أضاف لنفسه اسم ميمون تيمناً بموسى، وقد وضع شرحاً بالمعبرية للجزء الأول من دلالة الحائرين (נבוכד נאמרה) .

وقد كانت مصنفات موسى مندلسون (Moses Mendelsohn) التوفي سنة ۱۷۸۶ من أهم العوامل على نشر تعاليم دلالة الحائرين في العصر الحديث

(١) מנחם עוז יסודי המורה סוף פ"א

(٢) וייס: דור דורו דורשיו דף מ"ב

(٣) סאר דדור סטן ס"ד

(٤) Joel : Spinozas Theologisch-politischer Tractat auf seine

Quellen gepstift. Breslau. 1772. p. 10.

S. Rubin : Spinoza und Maimanides. Wien. 1868.

(٥)

لأن مندلسون يُعد من أكبر قادة الفكر عند اليهود في القرن الثامن عشر^(١). ولم تنقطع عناية الأندية العلمية بدلالة الحائرين في الزمن الأخير كما يدل على ذلك ترجمة هذا المصنف إلى لغات غربية مختلفة^(٢).

على أن أعظم خدمة للكتاب في العهد الأخير هي التي قدمها سليمان مونك بإخراجه النص العربي الأصلي من أقدم نسخ موجودة في المكتاب الأوروبية ، وهو الأصل الذي أهمل لعدم عناية يهود الشرق بالفلسفة ، ولعدم انتشار العربية بين يهود الغرب ، وقد نبه إلى ذلك ما رآه من أن دراسة دلالة الحائرين من الترجمة التبونية إنما هي دراسة ناقصة ؛ لأن الترجمة ليست في كل الأحوال واضحة ، لذلك أخرج النص العربي مصحوباً بترجمة فرنسية ، ووضع في ذيل

(١) ولا يفوتنا في هذه المناسبة أن نشير إلى الطبعة الحديثة لدلالة الحائرين من الترجمة العربية التبونية التي يتولى العالم يهودا بن شموئيل نشرها منذ العام الماضي ، وقد أخرج هذه الطبعة اعتياداً على نسخ مطبوعة قديمة من ناحية وعلى مراجعة نسخ مخطوطة عبرية من ناحية أخرى ، وقد قابل الترجمة العربية بالنص العربي الأصلي ، وفي هامش الكتاب شرح مفصل جليل القدر يدل على إلمام مؤلفه إلماماً عظيماً بأدب الفلسفة اليهودية والمسيحية ، وقد ظهر من الكتاب الآن الجزء الأول فقط (راجع سفر تורה הזכרים דרכינו משה בן מימון בהעמקת ר' שמואל אבן חיבון בצורך שבואניה... ועם פרוש טאה יהודה אבן שמואל ד"ר יהודה קוסמן) חלק ראשון (א) הוצאה שנייה . חלק אביב . תרצה

(٢) ظهرت ترجمة ألمانية لثلاثة من العلماء في أوقات متفرقة فقد نشر ر . فيرستثال (R. Fürstenthal) سنة ١٨٣٩ بمدينة كروتشين الجزء الأول ، ونشر شترن (E. von Stern) الجزء الثاني سنة ١٨٦٤ بمدينة فينا ، ونشر شير (Dr. S. Scheyer) الجزء الثالث قبل ظهور الأول والثاني سنة ١٨٣٨ بمدينة فرنكفورت ، وفي العهد الأخير ظهرت ترجمة ألمانية جديدة لجميع الأجزاء وضعها أدولف ويس Adolf Weiss ونشرها سنة ١٩٢٣ بمدينة ليبسيغ وصدرها بمقدمة مطولة .

وترجم فريد لندر (M. Eriedländer) مع تصدير علمي عظيم القيمة الكتاب إلى الانجليزية من سنة ١٨٨١ — ١٨٨٥ بمدينة لوندرا ، وترجم كاين M. Klein إلى اللغة الحبرية ونشرها سنة ١٨٧٨ — ١٨٩٠ ، وترجم ماروني (David Jacob Maroni) إلى الإيطالية الحديثة ، ونشره سنة ١٨٧٠ — ١٨٧٦ .

الصفحات المترجمة ملاحظات وحواشي عظيمة القيمة .

على أن هذا العمل الجليل قد انحصرت فائدته في جبهة القراء من الأدباء اليهود وحدهم ؛ لذلك بقي روضة أئام لم تطأها قدم رجال الطبقة المستنيرة من أبناء اللغة العربية .

ومما لا شك فيه أن صعوبات جمة منعت العالم مونك من طبع الكتاب بحروف عربية ، منها ما علق في الأذهان من أن موسى بن ميمون لم يرغب في أن ينشر كتابه على غير أبناء اللغة الإسرائيلية ، ومنها ما يوجد فيه من آيات كثيرة جدا من التوراة وبقية أسفار الكتاب المقدس ونصوص من التلمود وسائر المصنفات اليهودية لم يترجمها المؤلف ؛ لأن كتابه كان موجهاً إلى القراء من أبناء جلده .

ثم يظهر أن كثرة تناول الأيدي للنص العربي في القرون الوسطى من ناحية ، وإهمال اليهود للغة العربية من ناحية أخرى ، قد أدّى إلى أن ظهر كثير من التحريف والتغيير في مخطوطات هذا المصنف .

وكان من نتيجة جد سليمان مونك في ترجمة الكتاب ، واجته في وضع الحواشي أن ذهب بصره قبل أن يطبع الجزء الثالث منه ، فأنتم نشره وهو كفيف البصر سنة ١٨٦٦ وتوفي راضياً مرضياً بعد ظهور الكتاب الكامل بعام واحد^(١) .

(١) Graetz : Geschichte der Juden. Bd. XI. p. 547. وراجع مقالة
בן ציון הדסה في مجلة החקירה ج ٢٤ ص ٢٨٨. Jewish Encyclopedia IX p 110.
Hirschfeld, H : Kritische Bemerkungen zu Munk's Ausgabe des
Dalalat Al Hairin, in Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft
des Judentums. 1895.

الباب الرابع

مصنفات موسى بن ميمون الطبية

موسى بن ميمون يدرس الطب في الأندلس والمغرب على علماء من المسلمين — لماذا عي
حكاه العرب بموسى بن ميمون — فصول القرطبي أو فصول موسى — المختصر لكتب
جالينوس — مقالته في السموم والتحرز من الأدوية القتالة — مقالته في تدبير الصحة — مقالته
في البواسير — مقالته في الربو — مقالته في شرح فصول أبقراط — مقالته في الجماع —
مقالته في شرح المغار — مقالته في بيان الأمراض — كتاب الطب القديم المنسوب لموسى بن
ميمون — المقالات الطبية المنحولة للنسوبة إليه — قيمة آرائه في الطب العربي — رواج
مدوناته الطبية بين المسلمين — واليهود والمسيحيين — انتشارها في الأوساط الطبية بأوروبا
ولفتها الأنظار إلى أدب الطب العربي عامة — وضوح عقلية موسى الطبية في مصنفاته التفسيرية
والفلسفية أيضاً .

بدأ موسى بن ميمون بدراسة الطب في الأندلس ؛ واستمر يدرسه كذلك
في المغرب الأقصى ؛ فكان على اتصال دائم بالأطباء كما يتضح ذلك من مقاله في
الربو الذي ذكر فيه مناقشته لطبيبين عند علي بن يوسف أمير المغرب .

وإذا استثنينا ما دونه موسى في التشريع اليهودي وبجته في شؤون المجتمع
الأمرائيلي رأينا أن ما ألفه في الطب يعد بحق من الموضوعات العربية العامة لأنه
كان يعتمد فيه على المراجع العربية الإسلامية قبل كل شيء ؛ ولذلك تعد مصنفاته
الطبية جزءاً متمماً للأدب الطبي العربي في القرن الثاني عشر ب . م . ومما
لا شك فيه أن عناية القفطى ، وابن أبي أصيبعة ، وابن العبري بموسى إنما ترجع إلى
عنايتهم بالعلماء والأطباء عند العرب عامة .

وعدة مصنفاته الطبية عشرة ، بين مقالة ورسالة ، دونت جميعها بالعربية بمصر في أزمنة متفرقة بين سنة ١١٦٧ — ١٢٠٠ ب . م . ونقل أغلبها إلى العبرية ، وبعضها إلى اللاتينية .

وأهم ما وصل إلينا منها « فصول القرطبي » أو « فضول موسى » وهي أكبر رسائله الطبية حجاً وشهرة ، وقد ألفها بين سنة ١١٨٧ — ١١٩٠ ، وتشتمل على ١٥٠٠ قانون استخلصت من مصنفات جالينوس وغيره ، من أطباء الإغريق وعليها اثنتان وأربعون تعليقا وقدأ تحليليا تبدأ كل منها كالآتي : قال موسى :

وقد ورد في هذه الرسالة ذكر ثلاثة من أطباء المسلمين ، هم ابن زهر الذي ورد اسمه ٣٦ مرة والقيمي الذي ورد اسمه ٢٠ مرة ، وابن رضوان الذي ورد ذكره ثلاث مرات ، وكان من أطباء مصر في القرن الحادي عشر للميلاد .

والكتاب يقع في خمسة وعشرين فصلاً : يبحث في التشريع ووظائف الحيوانات . الحية ، والأمراض الباطنية ، وعلامات الداء وتشخيصه ، وأسبابه وعلاجه ، ويبحث في الحيات ، ويوضح طرق تمرين الطبيب على معالجتها ، ويبين المسهلات والمقيات ، ويتعرض لأمراض النساء وتبدير الصحة والرياضة والاستحمام والصيدة ؛ كما يناقش في النهاية جالينوس فيما ورد عنه من التناقض في آرائه مناقشة دقيقة ؛ إلا أنها لا تخلو من أدب جم وإعجاب به ، وهذا الجزء من الرسالة هو من أهم ما ورد في أدب الطب العربي ، وقد أصبح الكتاب في مجموعه من المراجع التي يعتمد عليها الأطباء منذ القرن الثاني عشر .

وتوجد منه نسخة خطية نقلت من مخطوط ليوسف بن عبد الله ابن أخت موسى وتليذه المحبوب ، ويرجع تدوينها إلى سنة ١٢٠٥ أي بعد مدة وجيزة من وفاة المؤلف ، وقد ذكر يوسف أن خاله لم يراجع فقرات الكتاب الأخيرة ؛ لأن المنية عاجلته .

وكان من شدة الاهتمام بهذا الكتاب أن نقله شرحيا بن إسحق في سنة ١٢٧٧ إلى العبرية ، وترجمه ترجمة ثانية العالم ناان هاماثي (נאנן הנאנן) من مدينة روما سنة ١٢٧٩ ، ثم ظهرت له في القرن الثالث عشر أيضاً ترجمة لاتينية لترجم مجهول ، وقد بلغ من العناية به أنه طبع جملة طبعات^(١) .

ويذكر علماء العرب لموسى « كتاب المختصر » لكتب جالينوس أحد علماء الاغريق الذين عاشوا في القرن الثاني ب . م . أشهر أطباء العالم القديم . وقد اشترك تلميذه يوسف بن عقين معه في وضع هذا المختصر^(٢) ، ونعتقد أن مختصر جالينوس كان السبب المباشر في إخراج فصول القرطبي لأنه كان يدرس لنفسه بادي ذى بدء تعاليم جالينوس الطبية ، ولما وجد أن كثيراً منها يحتاج إلى توضيح أو إلى انتقاد أخذ ينشئ تلك الفصول .

أما فيما يتعلق بهذا المختصر فيقول القفطي : « وصنف موسى مختصراً لواحد وعشرين كتاباً من كتب جالينوس بزيادة حجة على ستة عشر ، فجاء في غاية الاختصار وعدم الفائدة لم يفعل فيه شيئاً^(٣) » .

ويقول عبد اللطيف البغدادي في هذا المختصر : وعمل كتاباً في الطب جمعه من الستة عشر لجالينوس ومن خمسة كتب أخرى ، وأراد أن لا يغير حرفاً إلا أن يكون واو العطف أو فاء وصل ، وإنما ينقل فصولاً يختارها^(٤) . وكذلك يذكر ابن أبي أصيبعة هذا الاختصار دون أن يبدى رأيه في هذا العمل^(٥) .

(١) في بولونيا بإيطاليا سنة ١٤٨٩ ، وفي البندقية بإيطاليا أيضاً سنة ١٤٩٧ ، وسنة ١٥٠٠ ، وفي بال بسويسرا سنة ١٥٧٩ .

(٢) M. Steinschneider : Die Arabische Lit. der Juden. p. 229.

(٣) تاريخ الحكماء ص ٣١٩ .

(٤) الرحلة المصرية لعبد اللطيف البغدادي ص ٩ .

(٥) عيون الأنباء ج ٢ ص ٢٠٥ .

ولم يصل إلينا من هذه الرسالة نسخة واحدة كاملة بالعربية ، وقد ترجمت إلى العبرية ^(١) .

وكذلك أنشأ للوزير القاضي الفاضل مقالة طبية باسم السموم والتحرز من الأدوية القتالة في سنة ١١٩٨ أى في أخريات أيام موسى ، لذلك عرفت بالمقالة الفاضلية .

وإذا كان موسى في فصول القرطبي يعتمد على نظريات جالينوس قبل كل شيء فإنه في مقاله الفاضلية يبرز تجاربه الخاصة ، ومنها يقف الباحث على آرائه الشخصية في علم الطب .

وهي مع كونها موجهة إلى القاضي الفاضل ، ليست من الرسائل للوضوعة للجاهل لأن كل ما فيها من اصطلاحات وبحث في المشاكل الطبية يدل على أنه وضعها للأطباء وحدهم .

وتشمل المقالة على مقدمة وفصلين كبيرين ، أما المقدمة فيمدح فيها القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي اليسانى ، ويذكر فضله في استحضار عقاقير طبية من بلاد نائية وزعمها على المرضى ، ثم يذكر أنه ألح عليه في وضع رسالة عن السموم وكيفية معالجة عض الحيوانات ولدغات الحشرات السامة .

ويصف في الفصل الأول العقاقير والأدوية التي يعالج بها المصاب بالعض أو اللسع كما يبحث في الباب الثانى عن السموم المختلفة وهو يعتمد في كثير منها على ابن زهر الأندلسى ، وقد ترجم موسى بن تبون هذه المقالة إلى العبرية ونقلها العالم المسيحي أرمنجو بلاسيوس (Armengaud Blasius) من مدينة

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen des (١) Mittelalters. p. 762.

(١٠ — ابن ميمون)

مونبيلييه إلى اللغة اللاتينية ، وكانت هذه الترجمة هي التي اقتطف منها الأطباء الإفرنج مقتطفات شتى منذ القرن الثالث عشر^(١) .

أما مقالته في تدير الصحة فقد وضعها للملك الأفضل على بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب^(٢) الذي تولى عرش مصر من سنة ١١٩٨ — ١٢٠٠ تلبية لأمر ذلك الملك لأنه كان كثير الأسقام ، عصى المزاج منقبض النفس . والمقالة من أهم ما دبره براع موسى في الطب ، ويعتقد العالم شتينسneider أن أحد الناسخين أطلق عليها اسم الأفضلية تشبيهاً لها بالمقالة الفاضلية^(٣) .

وقد ترجمها موسى بن تبون إلى العبرية في سنة ١٢٤٤ وترجمها إلى اللاتينية عالم يجهل اسمه ، وهناك ترجمة أخرى للعالم (Jean de Capoue) على أن الترجمة التي نالت الرواج العظيم هي المنسوبة للترجم المجهول ، وقد نشر العالم كرونر (H. Kroner) سنة ١٩٢٤ النص العربي الأصلي اعتماداً على مخطوط وجده بمكتبة أكسفورد كما وضع لها ترجمة ألمانية^(٤) .

وقد ذكر في مبدأ هذه المقالة أنه يقصد « شفاء مولانا من أمراض جعل الله الأسقام مجابة لقره العالي ، والصحة والسلامة مصاحبتين له دائماً نظراً لأن مولانا يشكو من ييس الطبيعة وتحجرها في أكثر الأوقات من تفكير

(١) وقد نشر ستينسneider هذه المقالة باللغة الألمانية Gifte und ihre Heilung von Moses Maimonides in Archiv für phil. Anatomie. Vol. 57, 1873, p. 109 — 62 وقد جاء فيها للترجم يحيى عن تأثير أسرة ابن زهر في النباتات الطبية الطبية بالأندلس ، وترجمها رابينوفيتش إلى الفرنسية D. J. Rabinovicz Traité des poisons. Paris. 1865.

(٢) عيون الأنباء ج ٢ ص ١١٧ .

(٣) M. Steinschneider: Übersetzungen des Mittelalters. p. 769

(٤) مجلة Janus: Archives internationales pour l'Histoire de la Medicine et la Geographie medicale. Tome. XXVIII. 1924.

واستيحاش وتوقع موت ؛ وأنه كثير التهمة . . . »

أما المرض الذى أصاب الملك الأفضل فكان نتيجة إفراطه فى اللهو والانتباس فى الشهوات حتى أدى إلى « اختلال أحوال الأفضل ، وسوء تديره ، وقبيح سيرته فأنحرف عنه عمه الملك العادل ونهاه فلم ينته . . . وكان قد أقبل الأفضل بدمشق على اللعب ليله ونهاره وتظاهر بلداته ، وفوض الأمور إلى وزيره ثم ترك اللعب من غير سبب وقاب وأزال المنكرات ، وأراق الخمر ، وأقبل على العبادة ولبس الخشن من الثياب وشرع فى نسخ مصحف بخطه ، واتخذ لنفسه مسجداً يخلو فيه لعبادة ربه ، وواظب على الصيام ، وجالس الفقراء ، وبالغ فى التقشف حتى صار يصوم النهار ويقوم الليل . . . »^(١)

وهى فى أربعة فصول : الفصل الأول فى تدير الصحة ، والفصل الثانى فى تدير المرضى حيث لا يوجد طبيب أو حيث يكون طبيب مقصر لا يوثق بعلمه ، والفصل الثالث فى تدير صحة الملك الأفضل بحسب الأعراض التى كان يشكو منها ، والفصل الرابع يشتمل على نصائح تجرى مجرى الوصايا النافعة على العموم والخصوص للأشياء والمرضى فى كل مكان وزمان ؛ وقد اقتطفنا من هذه المقالة نبذة تدل على أن الطبيب فى نظره ليست مهمته وصف الأدوية والعقاقير للمرضى بحسب ؛ بل إن مهمته المثل هى علاج الحالات النفسية حيث يقول بهذا الصدد ما يأتى : ومعلوم لدى مولانا أدام الله أيامه أن الاتفاعلات النفسانية لها تأثير عظيم فى الجسم بين ظاهر للكل ؛ فإن الإنسان القوى البنية الجهير الصوت الناضر الوجه إذا فاجأه خبر يحزنه حزناً عظيماً تغير لونه ، وذهبت نضارة وجهه ، وانحنت قامته ، وانخفض صوته ولورام رفعه بمجد لما قدر ،

(١) (راجع كتاب البلوك لمرفة دول الملوك للمفرزى طبع الأستاذ محمد مصطفى زيادة بمصر سنة ١٩٣٤ ج ١ القسم الأول ص ١١٨ — ١٢٣) .

وضعت قوته ، وانخفض نبضه ، وغارت عيناه ، وبرد سطح جسمه ، وقلت شهوته ، وعلة هذا التأثير هو غور الحرارة الفريزية والدم داخل البدن ، وبالعكس فإن الشخص الضعيف الجسم ، الحائل اللون ، الضعيف الصوت إذا اتصل به أمر يسره سروراً عظيماً قوى جسمه ، وارتفع صوته ، وأثار وجهه ، وأسهرت حركاته ، وارتفع نبضه ، وسخن سطح جسمه ، وظهر الفرح والسرور عليه ظهوراً لا يستطيع أن يكتمه ، وسبب هذا هو حركة الحرارة الفريزية والدم نحو ظاهر البدن ، وكذلك حالات المنهزم والظافر بيّنة ؛ إذ يكاد المنهزم لا يبصر لقلة الروح الباصر وتبدده . أما الظافر فإنه يزيد نور بصره زيادة عظيمة حتى يخيل إليه أن النور قد زاد ونما ، وهذا المعنى واضح لا يحتاج إلى دليل ؛ لهذا كان على الأطباء واجب هو العناية بالحركات النفسانية وتفقدتها في حالتها الصحة والمرض قبل كل شيء . رغبة في أن يكون كل مريض وكل صحيح مسروراً منبسطة النفس بعيداً عن الانفعالات الموجبة للاقباض ، وبهذا تدوم صحة الجميع . . . على أن من يغلب عليه الهم والتفكير الطويل والاستيحاش لا يمكن الطبيب الماهر من حيث هو طبيب فقط أن يعالجه علاجاً ناجحاً ، وإنما يعالجه من له الملم بالفلسفة العملية والمواعظ والآداب الشرعية ، فإن الفلاسفة كما وضعوا كتباً في العلوم وضعوا كتباً في إصلاح الأخلاق وتأديب النفس وطريق اكتسابها الفضائل حتى لا يصدر عنها إلا أفعال الخير ، وكذلك الآداب الشرعية والمواعظ والحكم المأخوذة عن الأنبياء عليهم السلام أو عن أتباعهم ، ومعرفة سيرهم الفاضلة تصلح أحوال النفس فلا يصدر عنها إلا أفعال الخير ، ولذلك لا نجد الانفعال شديداً جداً إلا عند أشخاص لا علم لهم بالأخلاق الفلسفية أو الآداب والمواعظ الشرعية كالصبيان والنساء والأعمار من الرجال ، فإنهم لرخواة أنفسهم يهامون ويمزحون إذا مسهم الضر ونزلت بهم آفة

من آفات الدنيا ، وربما عظم للصاب عليهم فيموت الشخص منهم لقلة أدب نفسه وكذلك من نال منهم خيراً عظيماً ، يزداد عجبه ، ويعظم ضحكه ، وتشتد عروته حتى لقد يموت بعضهم من شدة الفرح ، وعلة هذا كله ضعف النفس وجهلها بحقائق الأمور . أما الأقوام الذين راضوا أنفسهم على الأخلاق العظيمة أو الآداب واللواظ الشرعية فإنهم يكتسبون الشجاعة حتى لا تتأثر معها نفوسهم ولا تنفعل إلا سيراً بقدر ما ينبغي ، وكلما كان الشخص أكثر رياضة لنفسه كان أقل انفعالاً في جميع الأحيان أعنى في حالتي النعمة والنقمة ؛ حتى أنه إذا نال خيراً عظيماً من خيرات الدنيا ، وهي التي يسميها الفلاسفة الخيرات المظنونة لا تعظم عنده ولا تقسد نفسه ولا يبطر ، وكذلك إذا ناله شر عظيم من شرور الدنيا وهي التي يسميها الفلاسفة الشرور المظنونة لا يهلع ولا يمزع بل يصبر صبراً جليلاً ، وإنما يتبأ هذا للإنسان في نفسه باعتبار حقائق الأمور ومعرفة طبيعة الوجود لأن أعظم خيرات الدنيا ولو دامت مع الإنسان عمره كله أمر حقير جداً لأنها شيء منقطع عن الإنسان بموته كسائر أنواع الحيوان وكذلك أعظم شرور الدنيا إذا قيس بالموت القبيح لا بد منه تكون دونه بلا شك ، فلذلك يقل التأثير لذلك الشر إذا هو دون الشيء الذي لا بد منه ، وبالحقيقة سميت الفلاسفة خيرات الدنيا وشرورها خيرات مظنونة وشرورها مظنونة لأن ما يظن أنه خير يكون شرّاً بالحقيقة أحياناً وما يظن أنه من شرورها يكون خيراً بالحقيقة أحياناً أخرى ، وكما نال الإنسان مآلاً عديداً أو ملكاً عظيماً فكان ذلك سبباً في اعتلال بدنه ، وفساد نفسه ، وتقصير عمره ، وإبعاده عن الله تعالى ، وكان مآله بذلك للشقاوة الأبدية ، وكما من مال سلبه الإنسان أو ملك انتزع منه فكان ذلك سبباً في صلاح بدنه ، وتجميل نفسه بالفضائل الخلقية ، وإطالة عمره وتقريبه من باريه بإقباله على عبادته وكان مآله بذلك للسعادة الأبدية .

قد يُنعم الله بالبلوى وإن عَظُمَتْ ويبتلي الله بعض القوم بالنعم
وإنما قول بطول العمر أو قصره على رأى الأطباء والفلاسفة وبعض أهل
الشرائع المتقدمة قبل الإسلام ، وبالجملة إن ما يظنه الجمهور سعادة قد يكون شقاوة
بالحقيقة ، وليس الفرض من هذه المقالة تبين حقيقة هذه الأمور وشرحها وتعليم
طرقها ، إذ قد ألف العلماء في ذلك كثيراً في كل زمان وعند كل أمة حكيمة تنظر
في العلوم ، وإنما أشرنا بهذه الإشارة رغبة في تدريب النفس على قلة الأفعال بالنظر
في تلك الكتب الخلقية والآداب الشرعية ، والمواعظ والحكم التي صدرت عن
العقلاء حتى تقوى النفس وترى الحق حقاً ، والباطل باطلاً ، فتقلل الأفعالات ،
وتذهب المهوم ، ويبعد عن النفس الوحشة والاقباض وتنشط طيبة عند أى
حالة يكون الإنسان عليها ، وهذا اعتبار نافع جداً تقل معه الأفكار الرديئة والمهوم
والغموم ، وربما تتلاشى إذا جعل الإنسان هذا الاعتبار نصب عينيه ، وذلك لأن
كل ما يفكر الإنسان فيه ويحدث ألم والنم والحزن لا يخلو من أحد أمرين :
إما أن يكون في أمر قد انقضى من تلف مال كان عنده أو موت من كان يعز ،
وإما أن يكون في أمور يتوقعها ويخاف حلولها كتوقع نكبة من النكبات .
ومعلوم بالنظر العقلى أن التفكير فيما انقضى وتم لا يفيد شيئاً بوجه ، وأن الحزن
على أمور قد فاتت من فعل ناقص التصور . وأما أعمال الفكر فيما يتوقع أن يحل
في المستقبل فينبغي تركه أيضاً ، وذلك لأن كل ما يتوقعه الإنسان من قبيل
اللممكن قد يقع وقد لا يقع ؛ فكما يكتب وينتم كذلك ينبغي أن تنبسط نفسه
بالترجي والأمل لعل ما يحصل يكون ضد ما يتوقعه ... ^(١)

وله مقالة في البواسير وضعها « لشاب من أهل الفضل والنباهة وشرف البيت

وجلالة القدر كان يعنيه أمره بسبب إصابته بها « وهي في سبعة أبواب بحث فيها في الهضم والأغذية التي يجب أن تجتنب أو التي تقدم للمصاب بهذا المرض ، وفي أدوية هذا الداء ، وفي آراء للطبيب الفارسي الرازي ، والفيلسوف ابن سينا ، والطبيب الأندلسي ابن واهد ، وقد ترجمت إلى العبرية دون أن نعرف مترجمها وعرفت باسم (מאמרי הרופא) ولها ترجمة لاتينية لاندري أقلت من النص العربي الأصلي أم من العبري ، ولها كذلك ترجمة ألمانية وضعها هـ . كرونر طبعها مع النص العبري الأصلي ^(١) .

وله كذلك مقالة في الربو وضمت لمريض نبيل شكا من آلام شديدة في رأسه حتى لم يتحمل عمامته وكان مصاباً بضيق النفس وقد عاش بالإسكندرية ، وقد بحث فيها الأسباب التي تؤدي لظهور هذا الداء ، وأشار إلى الأجواء الملائمة للمصابين به ، ونصح المريض بالحضور إلى مصر لأن جوها يلائم في أحوال كثيرة حالة المصابين بهذا المرض ، ثم أشار فيها إلى الأطباء بأن يعنوا بهذا المرض عناية خاصة وذكر لهم ما حدث لبعض أطباء المغرب الذين عالجوا الأمير علي بن يوسف وكان ضحية جهلهم ، وقد ترجمها العالم الفرنسي أرمنجو (Armengaud Blasius) إلى اللاتينية حوالي سنة ١٣٠٢ ^(٢) ، وترجمها رجل مجهول بعد وفاة المؤلف بمدة وجيزة في سنة ١٢١١ من النص العربي ، كما أن لها ترجمة عبرية أخرى وضعها من النص اللاتيني العالم ثموئيل بنبنيتسي ، وهناك ترجمة عبرية أخرى وضعها العالم

H. Kroner : Die Haemorrhoiden in der Medizin des XII (١)
und XIII. Jahrhunderts. في مجلة Janus ج ١٦ سنة ١٩١١ ص ٤٤١ — ٤٥٦
ص ٦٤٥ — ٧١٨ . M

M. Steinschneider : Die europäischen Übersetzungen aus (٢)
dem arabischen Sitzungsbuch d. Kais. Ak. der Wiss. in Wien. Vol.
151. Wien. 1905. p. 33.

يوشع بن شاطي، وكان العالمان المذكوران من أدياء الأندلس في القرن الرابع عشر. وله مقالة في شرح فصول أبقراط .

أما أبقراط الإغريقي فيُحسب عند العرب شيخ الأطباء، وقد وُلد في جزيرة كيوس في القرن الخامس ق. م. ونقل كتابه فصول أبقراط إلى العربية العالم السرياني إسحق بن حنين الذي توفي سنة ٨٧٧ ب. م. وكان موسى بن ميمون يسترشد كثيراً بفصول أبقراط في أثناء العلاج العملي . فن هنا وضع هوامشه وتعليقاته على فصول أبقراط كما فعل بفصول جالينوس .

وقد ترجم شمئيل بن تبون شرح فصول أبقراط إلى العبرية كما أن هناك ترجمة أخرى لهذه المقالة لترجم مجهول ، وقد نشر شتيفنيدر النص العربي الأصلي مع ترجمة ألمانية^(١). وله أيضاً مقالة في الجاع وضعها سلطان حماة الملك للظفر تقي الدين أبي سعيد عمر بن نور الدين الذي حكمها من سنة ١١٧٩ - ١١٩٢ . وقد قسم المؤلف مقالته إلى تسعة عشر فصلاً صغيراً بحث فيها أحوال المخاطلة الجنسية والأدوية والأغذية النافعة في ذلك ، والأسباب التي تضعف شهوتها وأضداد ذلك من الأعراض النفسانية .

وقد جاء فيها بكثير من نظريات ابن سينا وابن زهر ، وترجم العالم زرخيا (זרחיה בן יצחק בן שאול) هذه المقالة إلى العبرية ونشر كرونر (H. Kroner) المقالة بالنص العربي الأصلي مع ترجمة ألمانية^(٢). وله مقالة شرح المقار ذكرها ابن أبي أصيبعة^(٣) ولم يذكرها غيره من علماء العرب حتى كان يشك في صحتها إلى أن

M. Steinschneider : Die Vorrede des Maimonides zu seinem Commentar über die Ophorismen des Hippocrates. Zeitschr. d. D. M. G. Vol. 48, 1844 p 218 — 234.

(٢) مجلة Janus سنة ١٩١٦ من ٢٠٤ — ٢٤٧ .

(٣) عيون الأنباء ج ٢ ص ١١٧ .

ظهرت نسخة واحدة لهذه المقالة في استانبول^(١) ، وهذه النسخة بخط الطبيب ابن البيطار المولود بمدينة مالقة بالأندلس في أواخر القرن الثاني عشر الذي جال في بلاد المغرب ومصر والشام إلى أن استوطن بمدينة دمشق وتوفي بها سنة ١٢٤٨ ، وقد عنون ابن البيطار المقالة بما يأتي : كتاب شرح المقار تأليف الرئيس أبي عمران موسى بن عبد الله الإسرائيلي المغربي .

أما الغلطة التي اقترها ابن البيطار في نسب موسى إلى عبد الله كما فعل غيره من علماء العرب فلا تؤدي مطلقاً إلى الشك في أنه شخص آخر غير موسى ابن ميمون .

وقد ذكر موسى بين مصادر ابن جليل وأحمد بن محمد التافقي ، وأبا الطرف عبد الرحمن بن وافد البخمي وابن سميجون ، وهم جميعاً من العلماء المسلمين بالأندلس في القرن العاشر والحادي عشر لليلاد كما ذكر عالماً يهودياً من الأندلس أيضاً هو : مروان بن جناح الذي عاش في القرن الحادي عشر .

وقد جمع فيها موسى أسماء المقار من مؤلفات عربية شتى كما أدمج فيها أسماء عقاير كانت متداولة على ألسنة الناس في الأندلس والمغرب ومصر والشام ، ويعتقد العالم مايرهوف أنها من المقالات التي دونها في أخريات أيامه^(٢) .

وآخر ما صنفه موسى بن ميمون في الطب هو مقالة ببيان الأعراض وقد دونت حوالي سنة ١٢٠٠ م . أي قبل أن يطرد الملك العادل سيف الدين الملك الأفضل من الديار المصرية بزمن قصير ويتنصب العرش لنفسه ولقريته .

(١) ويرجع الفضل في إظهار هذه المقالة إلى العالم رتر (Ritter) الذي أرسلها إلى العلامة ماكس مايرهوف بالقاهرة فبدأ يترجمها إلى الفرنسية وإلى الآن لم تظهر طبعها .

(٢) Max Meyerhof: Sur un ouvrage Médical Inconnu de Maimonide. Extrait des Mémoires de l'Institut Français. 1934. p. 1 — 7. M. Meyerhof : Sur un Glossaire de Matière Médicale Arabe. Extrait du Bulletin d'Institut d'Egypte. Tome. XVII. 1935. P. 229—235.

ومن الغريب في الأمر أن يدعى الملك الذي وجهت إليه المقالة ملك الرقة وقد امتنع شتيفنشنيدر^(١) من أن يبدى رأيه في نسبه « ملك الرقة » أما كرونر فيرجح أن المقصود بملك الرقة هو الملك الأفضل^(٢) وقد وافق الدكتور ماير هوف على هذا الرأي ، ويستعد أن الملك الأفضل الذي كان في ذلك الحين مريضاً قد نهكته الأسقام المضنية ربما انتقل في ذلك الحين من العاصمة إلى الرقة بصعيد مصر^(٣) لذلك سماه صاحب المقالة بهذه التسمية ، ونحن لا نميل إلى الترجيح كما فعل العالمان المذكوران ، ونترك الباب مفتوحاً على مصراعيه حتى تنجلي الحقيقة في هذه التسمية الغريبة ، إذ من المحتمل أن يكون المقصود أحد الأمراء في العراق أو الديار الشامية التي فيها بعض مدن عرفت بهذا الاسم^(٤) كما يكون من المحتمل

M. Steinschneider : Heb. Übers. des Mittelalters p 744. (١)

• Janus XXXII 1928 p 16 مجلة (٢)

(٣) في مديرية الجزيرة بلدتان باسم الرقة وهما الرقة الغربية والرقة الشرقية ، راجع كشف أسماء

الديريات والمدن للحكومة المصرية مصلحة للساحة المصرية طبع سنة ١٩٢٥ م ١١١ و ١١٣ .

(٤) يذكر ياقوت أن الرقة على الفرات وقال إن بينها وبين حران ثلاثة أيام ، وهي معدودة

في بلاد الجزيرة لأنها من جانب الفرات الشرق ، وغال لها الرقة البيضاء ... والرقة الوسطى طولها

ثلاث وسبعون درجة ... وكان بالجانب الغربي من الفرات مدينة أخرى تعرف برقة واسط

وأسفل من الرقة بمرسح توجد الرقة السوداء ... والرقة أيضاً مدينة من نواحي قوهستان ...

والرقة البستان المقابل لتاج من دار الخلافة بغداد وهي بالجانب الغربي

(معجم البلدان لياقوت الحموي طبع Wüstenfeld بمدينة ليبسك سنة ١٨٦٦ ج ٢

م ٨٠٢ — ٨٠٤) وينكر التلوي مدينة الرقة على الفرات في بلاد الجزيرة (ج ٢٣٥

32 b) والرقة الوسطى التي وجدت قرب مدينة سورا العراقية (ج 26 a) وغيرها

فلسطين (ج 56 b ، 6 a) وقد ورد لركة الفلسطينية ذكر في الكتاب المقدس أيضاً

(سفر يوشع فصل ١٩ آية ٣٥) .

ويقول الفرزى إن مدينة الرقة بين بحر القلزم وجبل الطور كان بها عندما خرج موسى

عليه السلام ببني إسرائيل من مصر قوم من لحم آل فرعون يمدون البحر ... وآثار هذه

المدينة باقية إلى اليوم فيما بقى من مدينة طاران . والقلزم ومدين وأيلة تمر بها الأعصاب . (كتاب

الخطط الفرزية ج ١ م ٣٦٧) .

كذلك أن تسميته بملك الرقة غير مقصود منها مكان في مصر أو الشام ، بل قصد منها إلى وصف الأفضل بأنه ملك الرقة واللطف .

ويتضح من هذه المقالة أن الأطباء قد وضعوا تقريراً عن حالة الملك الصحية وصفوا فيه الأعراض والأوجاع التي أصابته ، ولم يرق هذا التقرير في عينه بسبب عدم اتفاق هؤلاء الأطباء على طرق المعالجة ، لذلك أوفد رسولاً إلى موسى ابن ميمون بمصر القسطنط — وكان في ذلك الحين قد شاخ ولا يشتطيع الخروج من منزله — يطلب منه مراجعة التقرير والتعليق عليه بما يراه .

ويظهر أن الذي وصل إلى موسى بن ميمون لم يكن تقريراً واحداً ، بل كان جملة تقارير عرضت عليه وبجهاً بحثاً وافية ثم أرفق بها رده الذي يقول في بدايته ما يأتي : ورد على للملوك الأصغر الكتاب المضمن تفصيل تلك الأعراض التي عرضت لمولانا خلد الله أيامه ، وتبين أسباب تلك الأعراض وأزمنة حدوثها ، والإخبار بكل جزئية يفقر الطبيب السؤال عنها لكل عرض منها ، وسطر فيه ما أشار الأطباء بعمله مما اتفقوا عليه أو اختلفوا فيه ، وعلم الملوك الأصغر علماً يقيناً أن ذلك الكتاب عن إملاء مولانا بلا شك ، والملوك يقسم بالله تعالى أن فضلاء أطباء عصرنا يقصرون عن معرفة تلك الشكوى ، فكيف يعبرون عنها وينظمونها ذلك النظام ، ولذلك رأى الملوك الأصغر أن يكون جوابه لملك الرقة أدام الله ظله كلام طبيب لطيب لا كلام طبيب لمن ليس هو من أهل الصناعة ، إذ قد تبين للملوك كمال مولانا في معرفة تلك الأعراض وأسبابها ، وقد علم الملوك تلك الأعراض المستقرة الآن ، وهي التي يرام دفعها وقد ذكر مولانا للملوك الأصغر ما أشار به كل طبيب وأمره بأن يذكر ما عنده في أقوالهم ... أما قول من قال من الأطباء ... الخ^(١) ... ثم ينتقل للبحث في

التقارير ، فتارة يميل إلى قول فئة من الأطباء ، وتارة يميل إلى رأى فئة أخرى وتارة يخرج على جميع ما ورد من الآراء دون أن يتعرض لكرامة أحد ، وبعد أن يتناول التقارير بالبحث فى تسعة عشر فصلاً صغيراً يعرض على الملك نصائحه وإرشاداته الخاصة فيما يجب أن يأكل أو يشرب فى الصيف أو فى الشتاء حتى يسترد قوته ونشاطه الطبيعى ، الى أن يقول فى نهاية المقالة ما يأتى : لقد كان أعظم آمال الملوك الأصغر أن يباشر خدمة مولانا بجسمه وكلامه لا بقرطاسه وقلبه ، لكن سوء مزاجه الأصلى وضعف بنيتة الطبيعية حجبت بينه وبين لذات كثيرة . ولا أقول لذات بل أقول خيرات أعظمها وأسناها مباشرة خدمة مولانا ، فالفد الشكور على كل الحالات ، والحمد لله دائماً على كل حال مهما تقلبت الأحوال ، ولا ينتقد مولانا على مملوكه الأصغر ما ذكره فى مقالته هذه من استعمال الشراب والأغاني التى يكره الشرع كليهما ، إن الملوك لم يأمر بأن يفعل ذلك وإنما ذكر بما تقتضيه صناعته ، وقد علم المشترون كما علم الأطباء أن الخمر فيها منافع للناس ، وبإزم الطبيب من حيث هو طبيب أن يخبر بالأمر النافع سواء أكان ذلك حراماً أم حلالاً ، والريض يخبر أن يفعل أو لا يفعل . وإن سكت الطبيب عن وصف كل ما ينفع حراماً كان أو حلالاً فقد غش ولم يبدل النصيحة ، وقد علم أن الشرع يأمر بما ينفع وينهى عما يضر ، والطبيب يخبر بما ينفع الجسم وينبه على ما يضره فى هذه النار ، والفرق بين الأوامر الشرعية والمشورات الطبية أن الشرع يأمر بامتنال ما ينفع فى الأجل ويحجر عليه ، وينهى عما يضر فى الأجل ويعاقب عليه ، والطب يشير بما ينفع ويحذر مما يضر ولا يحجر على هذا ولا يعاقب على ذلك ؛ بل يعرض الأمر على المريض على جهة المشورة والمريض الخبير ، والعلة فى ذلك بينة لأن ضرر ما يضر من جهة الطب وقع ما ينفع لاحتياج الجبر ولا عقاب ،

وتلك الأوامر والنواهي الشرعية لا يتبين في هذه النار ضررها ولا نفعها ؛ بل ربما يحيل إلى الجاهل أن كل ما قيل إنه يضر لا يضر ، وكل ما قيل إنه ينفع لا ينفع . أما الشريعة فتبحث على فعل الخيرات ، وتعاقب على الشرور ؛ بكل ذلك إحساناً إلينا ورقاً بنا لجهننا ، ورحمة لنا لضعف إدراكنا ؛ فهذا قدر ما رأى المملوك أن يقدمه بين يدي ملك الرقة خلد الله أيامه ، ورأى مولانا الأعلى والسلام ، ولواهب العقل الحد بلانهاية ^(١) .

وقد ترجمت هذه المقالة بعد وفاة موسى بمدة وجيزة إلى العبرية ، كما ترجمت إلى اللاتينية بعد زمن غير بعيد من الترجمة العبرية ، وهناك ترجمة لاتينية أخرى من سنة ١٥١٤ ^(٢) .

وقد عثر أخيراً في أحد الأديرة القبطية القديمة على مخطوط باسم « كتاب الطب القديم » ألّفه طبيب يهودى اسمه موسى بن عبد الله القرطبي الإسرائيلي ، وطبعه الأديب عوض واصف سنة ١٩٠٨ .

أما هذا اليهودى « موسى بن عبد الله » فهو موسى بن ميمون الذى سمى فى مقالات عربية كثيرة بهذه التسمية ، كما شرحنا ذلك فيما مضى .

وليس أماننا فى هذا الكتاب رسالة جديدة لموسى بن ميمون ؛ بل كل ما ورد فيه إنما هو مجموعة منقحة مما ورد فى أغلب المقالات الطبية المذكورة تصرف فيها طبيب أو راهب مجهول كان له إلمام كاف بتناج موسى الطبى ، ويظهر أن

Janus XXXII. p. 53—54.

(١)

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen des Mittelalters. p. 772—774. M. Steinschneider : Die arabische Lit. der. Juden. p. 217. وقد ورد اسم المقالة فى فهرس Neubauer : مجلة فى بيان بعض الأعراس

Neubauer: Catalog. N° 1270⁵ . والجواب عنها .

هذه المقالات تجمعت في أحد العصور القريبية من وفاة المؤلف لأنه لم يكن من الميسور لعالم غير يهودى أن يقف على مدونات موسى في الطب في القرون المتأخرة. على أن الجامع لم يتصرف فيما وصل إليه من مقالات موسى بحسب ؛ بل أدمج فيما جمعه نظريات كثيرة لحكماء آخرين من أطباء المسلمين والإغريق حتى يسوغ لنفسه استعمال تسمية كتاب الطب القديم لأن ما ورد فيه يشتمل على خلاصة وافية من معلومات الطبيب في العصور القديمة والقرون الوسطى .

أما وجود هذه المجموعة في أحد الأديرة القبطية فيدل على أن الرهبان والقسس كانوا يضيفون إلى جانب نشر الدين والموعظة تطبيب المرضى كما هو حالتهم إلى اليوم في الأمكنة البعيدة عن المدن .

ويمكننا أن نستدل من وجود كتاب الطب القديم بين الطوائف القبطية على رواج نظريات موسى الطبية في البيئات المسيحية الشرقية ، كما راجت عند الإفرنج وعند اليهود والمسلمين أيضاً ...

وكما نُسب إلى موسى مراسلات هي في الواقع مزورة ؛ فقد دسست عليه كذلك مقالات طبية يشك العلماء في نسبها إليه كصيغة صلاة الطبيب قبل أن يقدم على عيادة المريض ^(١) .

والخلاصة أن الباحث في تاج موسى الطبى يخرج منه بأن قيمته في الطب لا تقل عن قيمته في علوم الدين والفلسفة .

ومع أن أغلب مقالاته الطبية ليس من تاج قريحته ؛ بل فيها الكثير من

Kayserling : Allgemeine Zeitung des Judentums. 1863. (١)

p. 49 .

V. Toeplitz : Das Gebet eines jüdischen Arztes : Israelitisches Familienblatt. Vol. 5. Hamburg. 1902. N° 36.

مدونات أطباء الإغريق والمسلمين واليهود ، فإنه يظهر فيها كما ظهر في غيرها من مصنفاته قوى الحاجة ، ذا مقدرة نادرة في تنظيم الموضوعات تنظيمًا منطقيًا دقيقًا تبدو معها كأنها نظريات جديدة تعرض على العامة والخاصة ، يظهر فيها بمظهر الللم بكل ما صنف ودون في علم الطب باللغة العربية ، كما يأتي بأمثلة كثيرة متنوعة في أثناء الحاجة . على أن ما ورد من النظريات في مقالاته عن تدير الصحة للملك الأفضل وفي بيان الأعراض للملك الرقة يُصدّ من أدق ما دون في الطب العربي في القرون الوسطى ؛ إذ ليس فيما كتب عن مثل هاتين للمادتين دراسة أوفى وأكمل مما ورد عنه فيهما وهو لذلك يعدّ بحقّ زعيم أطباء اليهود في تلك العصور . وعلى العموم قد كان لمدونات موسى بن ميمون الطبية الرواج العظيم في الشرق العربي حتى كان الأطباء مثل ابن البيطار وسرجويه ينقلون عنه أقوالاً شتى بحالة لا نعلم معها طبيباً عربياً غيره كان لمصنفاته الطبية رواج إلى هذا الحد . وقد ترجم علماء الغرب مقالاته الطبية منذ القرن الثالث عشر وانتشرت انتشاراً عظيماً في جامعتي مونبيلييه بفرنسا وبادوا بإيطاليا في القرن الرابع عشر ، وكانت هذه الترجمة من أقدم ما طبع في القرنين الخامس عشر والسادس عشر حتى كان كبار أطباء هذين القرنين ^(١) يدرسون هذه للقلات الطبية ، وكانت من الأسباب المباشرة في رواج آراء أطباء العرب الآخرين في البيئتين العلمية ، وما يدل على شدة اهتمام الأطباء بمؤلفاته أن ينقل أطباء من الإفرنج في القرن الثامن عشر منها : نصوصاً ويستدلون بها ^(٢) .

(١) Henri de Mondville. Jean de Tournire. Guy de Chauliac.

Nicolo Falcucci.

(٢) راجع مقالة الدكتور مايرهوف في المجلة الإيطالية Archeion المذكورة من

١٥٣ . وراجع : Maimonides als Hygieniker : H. Kroner في كتابه .

وكذلك كانت هذه المقالات من أهم مراجع أطباء اليهود في القرون الوسطى ،
وإذا كان موسى بن ميمون في الطور الأول من حياته العلمية يتجه نحو التشريع
الإسرائيلي ، وفي الطور الثاني من حياته يوجه جلّ عنايته إلى التأليف في الفلسفة ،
فإنه في الطور الثالث والأخير من حياته ينفخ في بحوث طبية قبل كل شيء ،
وإننا لنعجب من تلك العبقرية التي أدت إلى ذلك الإنتاج العلمي الكثير في
أخريات أيامه في حين أن الممارسة الطبية كانت تشغل معظم أوقاته وأنه كان مريضاً
طريح الفراش .

وعلى العموم يجب أن نلفت الأنظار إلى أن عقلية موسى بن ميمون الطبية
هي التي صبغت موضوعاته الفلسفية والتشريعية بصفتها ، وذلك لبروز هذه
العقلية واضحة في صفحات شتى من كتابه السراج^(١) .

M. Grünfeld : Hygienie der Juden. p. 243—261.

Kroner Hermann : Die Seelenhygienie des Maimonides. 1917.

Münz I : Maimonides als medizinische Autoität. Trier. 1895.

(١) في باب من سفر (ספר אבות) بحث في علاج الروح وترقية الأخلاق على
طريقة طبية وفي سفر (ספרים) يورد نظرية أحد أحبار المشنا التي يقول فيها إن الرجل التي
لا يطلب مشورة الطبيب بل يعتمد على الله وحده ولا يتعاطى العقاقير والأدوية ، ثم يرد موسى
على هذه النظرية ويقول : يجب على الإنسان أن يشكر الله بعد تناول الطعام كما يجب أن يقدم
الثناء لله سبحانه وتعالى على أنه خلق مع الماء الهواء .

H. Kroner : Maimonides Commentar zum Traktat Pesachim.
Berlin. 1906. p. 16.

فهرس أسماء الكتب العربية والعبرية والأفريقية

يتضمن هذا الفهرس أسماء جميع المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في بحثنا ومراجعتنا لتأليف هذا الكتاب . سواء ما اقتطفنا منه بعض النصوص وأشرنا إليه في ذيل الصفحة التي ورد فيها النص المقتطف وما لم نقتطف منه شيئاً للأسباب التي أوضحناها في مقدمة الكتاب ؛ وذلك لأننا لاحظنا أن الحاجة ماسة للإرشاد إلى جميع المدونات التي لها علاقة بموسى بن ميمون حتى يتمكن الباحث الذي يريد أن يكشف أى ناحية من نواحي حياته التي لم نعرض لها في كتابنا أن يجد المصادر والمراجع التي تساعد على بلوغ غايته .

ومع أن أغلب الموسوعات الشهيرة قد دجبت مقالات ضافية عن موسى ابن ميمون فإننا لم نشر منها إلا إلى ما كتب عنه بعناية علمية وتضمن من المعلومات ما لا يستغنى عنه الباحث . أما غير ذلك فقد أغضينا عنه النظر إذ ليس الغرض أن نسرّد أسماء كل الموسوعات التي ذكرت اسم موسى بن ميمون ولو في مقالة عديمة القيمة .

المصادر والمراجع العربية

الاتصار بواسطة عقد الأمصار لصارم الدين إبراهيم بن دقاق طبع بولاق سنة

. ١٣٠٩

الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل لأبي البين مجير الدين الحنبلى طبع مصر

سنة ١٢٨٣ .

الأنيس للطرب روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس
لأبي الحسن علي بن محمد بن أحمد بن عمر بن أبي زرع القاسم طبع ليذن سنة ١٨٤٣ .
تاريخ الحكماء أو إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطى طبع
لنيسيك سنة ١٩٠٤

تاريخ الكامل أو الكامل في التاريخ لمر الدين بن الأثير الجزرى .
تاريخ مختصر الدول لفرشود روض أبو الفرج بن هرون المعروف بابن العبري
طبع بيروت سنة ١٨٩٠

تاريخ النويرى أو نهاية الأرب في فنون العرب لفتح الدين أحمد بن
عبد الوهاب بن محمد بن عبد السلام البكرى التيمنى القرشى «مخطوط» .
الخطط القرىزية أو اللواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لنفى الدين
أبو الصباني أحمد المعروف بالقرىزى طبع بولاق سنة ١٢٧٠ أو طبع مصر سنة ١٣٢٦ .
دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية المجلد الأول سنة ١٩٣٣ .

ديوان القاضي السعيد هبة الله ابن القاضي الرشيد أنى الفضل جعفر بن
المعتمد ابن سناء الملك مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٩٣١

رد على أهل التهمة لعازى بن الواسطى فى مجلة Journal of the American
Oriental Society. Vol. 41.

عبد اللطيف البغدادى فى مصر أو الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة ،
والحوادث المأينة بأرض مصر طبع سلامه موسى بمطبعة المجلة الجديدة بالقاهرة
(تاريخ الطبع غير مذكور)

عيون الأنبار فى طبقات الأطباء لموفق الدين بنى العياشى بنى أبى أصبغ طبع
مصر سنة ١٢٩٩ .

كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة أحمد لطفى السيد باشا طبع مصر .
سنة ١٩٢٤ .

كتاب القسّى فى أخبار القدمى لعبد الله محمد القرشى الأصفهاني طبع ليدن
سنة ١٨٨٨ .

كتاب المختصر فى أخبار البشر لعبد الدين أبى القداء إسماعيل بن على
صاحب حماء طبع مصر سنة ١٣٢٥ .

معجم البلدان لأبى عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموى طبع مصر سنة ١٣٣٤ .
المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لمحيى الدين التيمى طبع ليدن سنة ١٨٤٧ .
فتح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن
الخطيب لأحمد بن محمد المقرئ طبع ليدن سنة ١٨٥٨ — ١٨٦١ .
النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لجمال الدين أبى الحامى يوسف بن
تغرى بردى طبع مصر سنة ١٩٢٩ — ١٩٣٥ (١٥ — ٥) .

المصادر والمراجع العبرية

אגרת השמר לרמב"ם ועוד ענינים לו. אספס... אברהם נייגר. הוצאת
מנחם מנדל ברסליווער. ברסל'רא. תר"י.

אזרח רענן. קצת הערות על הולדות הרמב"ם מאת מויכר ישראל
איטל. תרצ"ה.

אנפולוניה של הפילוסופיה העברית מאת יעקב קלצקין. ברלין 1926.

נאוני בבד אחרי הקופת הנאונים מאת מ. פהנגנסקי.

דברי ים עם עולם מאת שמעון דוכנוב חלק ד'. ה'. הל אביב. תרצ"ב

תרצ"ד.

דור דור ודורשיו חלק ד'. מאת א. ה. ויס. הוצאת ניוורק וברלין. תרס"ד.

דלאלת אלהארין האלק אלריים אלגל סרנו ורננו משה בן כר מימין.

אעזני בנסכה והסדרה שלה בן מורד אליעזר וצ"ל מונק. מכע' פי פריס

אלכטרוסס סת' ה' תר"ח-ת"י ללכליקת.

דעת אלהים מאת שמעון ברנפלד. ורשא 1897.

דער רמב"ם, וין לעבען און גאפען. קרוגר היים. מאנרעאל. 1933.

דאס רמב"ם לעבענס בעש"בונג. זאנאדרכק ישראל. ניוארק. הכור

פובלישינג קאמפ. 1921.

דער רמב"ם, רננו משה בן מימין. פינענבוים. ב'.

הרמב"ם שיפתו ועיקרי דעותיו כאת י. בכרך. הוצאת אמנוה. תרצ"ה.

הרמב"ם בתור בעל הלכה מאת הבכ"ל. הישלות פיה.

הדעת המדעי בין הרמב"ן והרמב"ם מאת שכוואל קרויס. ברויטשוב. תרס"ו.

ההכלית וההוארים בהורח הרמב"ם. ירושלם. הוצ"א. כתוך הרבין שנה

א' ספר ד'. שנה ב' ספר א'.

הרמב"ם פרשן הטקרא מאת ר' ננימן זאב בכר. כחיגס מערעית ע"י

א. ו. רבינוביץ. הל אביב. תרצ"ב.

הסדה גנוה מאת ערלסאן. קינעסברג. 1851.

ישורין כרך ג' מאמר מאת ש. י. רמפורט. (ש"ר).

נרם הסד חלק ג' מאת ש. ה. רוצאמו; חלק ה' מאמר מאת ש. י. רמפורט

מורה טקוב המורה: אסיפת שירים העננים לרמב"ם ומפריו המפורסמים

מאת מ. שפיגנשיידר בתוף קבין על יד. שנה א. תרמ"ד.

מורה נבוכים הכור בלשון ערבית רבינו משה בר סאון ונעתק ללשונו

ע"י ר' יהודה בן שלמה אלחריזי עם הערות מאת ר"ר ז"ל. ב. שי"א, לונדון

1851 1879

- מחברת קמצי הרמב"ם, תרצ"ה, י' טפסצ'ינה.
 מכתה קנאות אבא מארי דיון אספרוק, פרסבורג, 1838.
 מקורות להולדות הרמב"ם, מאת ר"ר בן ציון דינבורג חל אביב, תרצ"ה.
 מגלת זושא הרשע מאת א. כרגא, השלוח, מ"ו.
 נר הערב מאת הרב מ. מולידאנו-ירושלם, הרע"ו.
 נמצי נעמלים מאת ויילברג, ברסלוי, 1847.
 סדר הדורות וקורות הימים, אוקספורד, הוצאת נריכור, 1887.
 ספר היוחסין מאת אברהם זכות, לונדון, 1857.
 פאר הדור העתיק ללהיק אברהם תבה, אסמדרם, תקכ"ה.
 צרפתיים וספרדים מאת א. מ. ל'פשיץ, השלוח, מ"ו.
 קבוצת מכתבים, הלברשטאט, במברג, 1875.
 קובץ תשובות הרמב"ם ואנשיהו, הוצאת ליכטנברג ליפסיה, 56 1.
 קיצור הולדות הרמב"ם ומפעליו ד"ר, מינץ, חל אביב, תרצ"ה.
 רבנו משה בן מיטון, קובץ הורנימדי, הוצאת המרכז העולמי של
 המורח בעריכת י. ל. הבקן פשטן, ירושלם, תרצ"ה.
 רבנו משה בן מיטון, רמב"ם' היו ספריו ומעולותיו המרעיות והמילוסופיות
 מאת דוד ילין, ורשא, תרנ"ה.
 שלשון השכל כאת אחד העם, השלוח, מ"ו.
 שם הגדולים מאת חיים יוסף דוד אולא, ורשא, 1876.
 שמונה פרקים לרמב"ם, בתרגום ר' שמואל אבן חבון, סדורים ומנוחים
 לפי המקור הערבי מאת ר"ר א. בן ישראל, חל אביב, תרצ"ה.
 שני המאורות מאת מ. שטיינשניידר, ברלין, 1847.
 תולדות משה בן מיטון מאת ד. האלוב, וינה, 1884.
 תולדות רבנו משה בן מיטון מאת א. ה. רייס, וינא, תרמ"א.
 תולדות רבנו אברהם מיטון בן הרמב"ם מאת ראובן מרגליות, לבוב.
 תרי"ק תרצ"א.
 תולדות הכ"י ישראל מאת קלמן שילמן, וילנא, 1878.
 תשובות הרמב"ם אספן מרחך כתבי יד וספרי דפוס והוצאן לאור אברהם
 חיים פריימן, ירושלם, תרצ"ד.

المراجع الافرنجية

Ahmad Zaki Pacha: Coupe magique dédiée à Salah Ad-din. Bulletin de l'Institut Egyptien. Serie V. Tome X.

(1) Alés: Dictionnaire apologétique de la foi catholique. Tome I. Col. 28—56. Paris. 1909.

(2) Altmann Alexander: More Newuchim (Führer der Verirrten) im Grundriss. Berlin. 1935.

Archives Israélites — Paris. 1851.

Bach J: Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner und Juden. Wien. 1881.

Bacher W: Die Bibelexegese Moses Maimuni's. Strassburg. 1897. Diè Sprachvergleichung Maimunis in Chwolsons Festschrift.

Bacher W: Lettre aux Juifs du Yémen dans la Revue des Etudes Juives. XXXIV.

Bacher W: Die Agada in Maimuni's Werke, in Guttman's Sammlung « Moses ben Maimon » Band I—II. Leipzig. 1908—1914.

Bacher W: Zum sprachlichen Charakter des Mischne Thora in Guttman's Sammlung.

Bamberger Fritz: Das System des Maimonides. Berlin. 1935.

Banneth E: Maimonides als Chronologe und Astronom in Guttman's Sammlung.

Bardoviez: Die rationale Schriftauslegung des Maimuni und die dabei in Betracht kommenden philosophischen Anschauungen desselben. Berlin. 1892.

Basnage: Histoire des Juifs. Paris. 1707.

Bartoloccius J: Bibliotheca magna rabbinica. Rome. 1675-94.

Beer Peter: Leben und Wirken des R. Moses ben Maimon. Prag. 1834.

Beer Peter : Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden. Leipzig. 1852.

Bernhard Joseph : Die beiden grossen Lichter Maimonides und Nachmanides welche die Augen der israelitischen Nation erleuchten. in der göttlichen Lehre. Berlin. 1835.

Benisch Abraham : Two lectures on the life and writings of Maimonides. London. 1847.

Berliner A : Zur Ehrenrettung des Maimonides in Guttman's Sammlung.

Biach Adolf : Maimonides. Ein Beitrag zum jüdischen Geschichts-unterrichts. 1900.

Blau Ludwig : Das Gesetzbuch des Maimonides historisch betrachtet in Guttman's Sammlung.

Bloch Armand : Zur Erinnerung an den 700 jährigen Todestage des jüdischen Geisteshelden Moses Maimonides. Brüssel. 1907.

Bloch Moise : Le livre des Préceptes. Paris. 1888.

Bloch Philipp : Die jüdische Religionsphilosophie in Winter und Wünsche. Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Tome. II. 1894.

Bloch Philipp : Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebouchim in Guttman's Sammlung.

Bloch Philipp : Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16 Jahrhunderts. Pressburg. 1903.

Bloch Philipp : Largely concerned with a fragment of an anonymous Hebrew « Flugschrift... ein enthusiastischer Hymnus auf Maimonides. »

Boer Tj(itze) de : Maimonides en Spinoza. Amsterdam. 1927.

Brüll N : Die Polemik für und gegen Maimuni im XIII Jahrhundert im Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. Frankfurt. a. M. 1879.

Brunner P : Probleme der Teleologie bei Maimonides. Thomas von Aquino und Spinoza. Heidelberg. 1928.

Bukofzer J : Maimonides im Kampf mit seinem neuesten Biographen Peter Beer. Berlin. 1844.

Carmoly J : Maimonides und seine Zeitgenossen in jüdische Annalen. 1839. Univers Israélite. 1857-1858.

Cohen Abraham : The teachings of Maimonides. London. 1927.

Cohen Hermann : Charakteristik der Ethik des Maimuni in Guttmanns Sammlung.

Communauté Israélite D'Alexandrie : Huitième Centenaire de Maimonide. Alexandrie. 1935.

Cousin Victor : Histoire générale de la Philosophie. Paris. 1884.

Crawford : The vision delectable of Alfonso de la Torre and Maimonides's Guide of the Perplexed in the Publication of the modern Language Association of America. XXVIII.

Diesendruck Zwi : Maimonides Lehre von der Prophetie in Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams. New-York. 1927.

Diesendruck Zwi : Die Teleologie bei Maimonides. Wien. 1928.
Dozy ; Histoire des Musulmans d'Espagne. Leiden. 1932.

Dukes ; Philosophisches aus dem Xten Jahrhundert. Nakel. 1868.

Efros Israel : The Problem of Space, New York. 1907.

Efros Israel : Philosophical Terms in the Moreh. New-York. 1925.

Eisler : Vorlesungen über die Philosophie des Maimonides. Wien. 1870.

Elbogen Ismar : Das Leben des Rabbi Mosche ben Maimon aus seinen Briefen und andern Quellen. Berlin. 1935.

Elbogen I : Abraham Geigers Leben und Lebenswerk. Berlin. 1910.

Eppenstein Simon : Beiträge zur Pentateuchexegese in Guttmanns Sammlung.

Eppenstein Simon : Moses ben Maimon. Ein Lebens und Charakterbild in Guttmanns Sammlung.

Ersch und Gruber : Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaft und Kunst.

Falkenheim Simon : Die Ethik des Maimonides. Königsberg. 1832.

Finkelscherer : Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik. 1894.

Fleg Edmond : Anthologie juive. Paris. 1922.

Foucher de Careil : Leibnitz, la philosophie juive et la Cabale. Paris. 1861.

Frank A : Religion et Philosophie. Paris. 1867.

Frank A : Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris. 1875.

Friedländer Israel: Der Sprachgebrauch des Maimonides. Frankfurt a. Main. 1902.

Friedländer Israel: Selections from the Arabic Writings of Maimonides, edited with introduction and notes. Leiden. 1909.

Friedländer Israel: Die arabische Sprache des Maimonides. Der Stil des Maimonides in Guttman's Sammlung.

Friedländer Israel: Moses Maimonides. New-York. 1905.

Friedländer M: The Guide of the perplexed of Maimonides translated from the original arabic text. London. 1904.

Funk Salomon: Das Grundprinzip des biblischen Strafrechtes nach Maimonides und Hofrat Müller. Berlin. 1904.

Fürstenthal R. J: Das jüdische Traditionswesen nach Maimuni. Breslau. 1842.

Gaster M: Dictionary of an unknown Work of Maimuni in Academy. XLVI.

Geiger Abraham: Moses ben Maimon. Breslau. 1850.

Geiger Abraham: Jüdische Zeitschrift. IX-XI.

Gérando de: Histoire comparée des systèmes de philosophie. Paris. 1822.

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums durch W. Bacher, M. Braun, D. Simonsen, unter Mitwirkung von J. Guttman. Band I-II. Leipzig. 1908-1914.^(١)

Glazer Normann: Rabbi Mosche ben Maimon. Ein systematischer Querschnitt durch sein Werk. Berlin. 1935.

Goitien: Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Literatur, Berlin. 1890.

•Guttman's Sammlung . وقد أشرنا إلى هذه المجموعة في كتابنا باسم (١) .

Goldberger Ph: Die Allegorie in ihrer exegetischen Anwendung bei Maimonides. Leipzig. 1902.

Goldziher. I: Jewish Quarterly Rev. VI.

Gottheil Richard: Fragments of the Cairo Genizah in the free collection. New-York. 1927.

Grätz Hermann: Geschichte der Juden. VI. Leipzig. 1875.

Grossmann Louis: Maimonides, a paper read before the philosophical society of the University of Michigan. New-York. 1890.

Grüll B: Die Lehre von Kosmos bei Maimuni und Gersonides. 1901.

Grünfeld A: Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen in Bauemker Beiträge. Münster. 1909.

Güdemann: Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien. Wien. 1884.

Guttmann J: Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum, Göttingen. 1891.

Guttmann J: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthume. Breslau. 1902.

Guttmann J: Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland in Guttmanns Sammlung.

Guttmann J: Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Saadia in Festschrift für Israel Levy. Breslau. 1911.

Guttmann J: Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger in Guttmanns Sammlung.

Guttmann Michael: Maimonides als Dezisor in Guttmanns Sammlung.

Guttmann Michael: Das religionphilosophische System der Mutakallimun nach Maimonides. Breslau. 1885.

Heschel Abraham: Maimonides. Verlag Erich Reiss. Berlin. 1935.

Heschel Abraham: Maimonide. Traduit de l'Allemand par Germaine Bernard. Payot-Paris. 1936.

Hirschfeld H: Kritische Bemerkungen zu Munks Ausgabe des Dalalat Alhairin in Monatschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums. 1895.

Horwitz: Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Breslau. 1898.

Höxter J: Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur. Frankfurt. a. M. 1928.

Husik I: A History of Mediaeval Jewish Philosophy. New-York. 1916.

Jacobs J: Jewish Ideals. London. 1896.

Jaraczewsky Ad: Ethik des Maimonides in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. XLVI. 1865.

Jellinek: Philosophie und Kabala. Leipzig. 1854.

Joel Manuel: Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon "Maimonides" Breslau. 1876.

Joel Manuel: Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Breslau. 1863.

Joel Manuel: Etwas über den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik. Breslau. 1860.

Joel Manuel: Spinoza's theologisch politischer Tractat auf seine Quellen geprüft. Breslau. 1870.

Joel Manuel: Zur Genesis der Lehre Spinoza's. Breslau. 1871.

Joel Manuel: Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Breslau. 1876.

Jolovicz Heimann: Über das Leben und die Schriften Musa ben Maimon "Maimonides". Königsberg. 1857.

Jost L.M.: Geschichte der Israeliten. IV. Berlin. 1820-28.

Jourdan A: Recherches critiques sur l'âge et l'Origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques. Paris. 1843.

Jüdisches Lexikon. Berlin 1297.

Jewish Encyclopedia. IX. New-York 1905.

Kahan Hermann: Hat Moses Maimonides den Krypto-Mohamedanismus gehuldigt? Nach geschichtlichen Quellen untersucht. Berlin. 1899.

Kaminka A: Die rabbinische Literatur der spanisch-arabischen Schulen in Winter und Wünsche. Die jüdische Literatur. II. 1893.

Kaminka A: Moşes Maimonides als geistiger Führer in unserem Zeitalter. Wien. Maimonides Institut. 1926.

Karpeles G: Geschichte der jüdischen Literatur. Berlin. 1896.

Karpele. S: Origines et nature du Zohar. Paris. 1901.

Kaufmann David: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie. Gotha. 1877.

Kaufmann D: Die Sinne im Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest. 1883-84.

Kaufmann D: Der Führer Maimuni's in der Weltliteratur. Berlin. 1898.

Kaufmann D: Lettre aux Juifs du Yémen dans la Revue des Etudes juives. XXIV.

Kaufmann D: Gesammelte Schriften. Tome II. Breslau. 1911.

Knoller: Das Problem der Willensfreiheit in der ältern jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Leipzig. 1884.

Kohler-Kaufmann: Systematische Theologie des Judentums. Leipzig. 1910.

Kramer J: Das Problem des Wunders von Saadia bis Maimuni. Strassburg. 1903.

Kroner Hermann: Eine medizinische Maimonides Handschrift aus Granada. Leiden. 1916.

Kroner H: Die Seelenhygiene des Maimonides. 1914.

Kroner H: Maimonides als Hygieniker. Mit Ergänzungen von M. Grünwald. 1926.

Kroner H: Der Mediziner Maimonides im Kampfe mit dem Theologen. Überdorf-Bopfingen. 1924.

Lemans M: Levensbeschrijving van Maimonides. Amsterdam. 1815.

Lévy Louis-Germain: *La Métaphysique de Maimonide*. Paris. 1905.

Lévy Louis-Germain: *Maimonide*. Paris. 1932.

Loew J. H: *The History of Philosophy*. London. 1880.

Macht David Israel: *Moses Maimonides*. (in memoriam. 1205-1905) 1906.

Maimon Salomon: *Lebensgeschichte*. Tome. II. Berlin. 1792.

Mainz Ernst: *Zum arabischen Sprachgebrauch des Maimonides*. Leipzig. 1932.

Margulies S:

Per il VII centenario dalla morte di Maimonide. discorso. Trieste. 1905.

Marx Alexander: *The correspondence between the rabbis of Southern France and Maimonides about astrology*. 1932.

Meyerhof Max: *L'œuvre médicale de Maimonide dans "Estratto dall Archivio di storia della scienza" Archeion*. V. XI. 1929.

Meyerhof Max: *Sur un ouvrage Médical inconnu de Maimonide*. Extrait des *Mémoires de l'Institut Français*. Tome. LXVIII. Caïre. 1934.

Meyerhof Max: *Sur un glossaire de Matière Médicale Arabe*. Extrait du *Bulletin de l'Institut d'Egypte*. Tome. XVII. Caïre. 1935.

Michel: *Die Kosmogonie des Maimonides und des Thomas von Aquino* in *Philosophisches Jahrbuch*. IV. 1891. und V. 1892.

Michel W: *Die Erkenntnistheorie Maimonides*. Berlin. 1903.

Mittwoch Eugen: *Musa Ibn Maimoun 'Maimonides'* in *Encyclopedia of Islam*.

Müller: *De Godsleer der Middeleeuwsche Joden*, Groningue. 1898.

Munk Salomon: *Reflexion sur le culte des anciens Hébreux, dans la Bible de Cahen*. Paris. 1833.

Munk S: *Archives Israélites*. Paris. 1851.

Munk S: *Notice sur Joseph ben Jehouda dans le Journal Asiatique*. 1842.

Munk S: *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris. 1859.
Münz Isak: *Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss*. Berlin. 1887.

Münz I: *Rabbi Moses ben Maimon*. Theil. I. Mainz. 1902.

Münz I: *Moses ben Maimon „Maimonides“ Sein Leben und seine Werke*, Frankfurt a. M. 1912.

Münz I: *Maimonides als medizinische Autorität*. Trier. 1895.

Niemcewitsch: *Crescas contra Maimonides*. Lublin. 1917.

Nirenstein Samuel: *The Problem of the Existence of God in Maimonides, Alanus and Averroes. A study in the religious philosophy of the twelfth century*. Philadelphia. 1924.

Nitsch: *Maimonides in Jahrbücher für protestantische Theologie*. 1876.

Neumark D: *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*. I, II. Berlin. 1907, 1910.

Ottensoser D: *Briefe über den Moreh des Maimonides*. Furth. 1846.

Ottensoser D: *Analekten aus den Schriften des Maimonides*. Furth. 1848.

Pagel J: *Maimuni als medizinischer Schriftsteller in Guttmanns Sammlung*.

Pearson K: *Maimonides and Spinoza in Mind*. VIII.

Peritz M: *Das Buch der Gesetze in Guttmanns Sammlung*.

Peritz M: *Das Buch der Gesetze*. Breslau. 1882.

Perles Josef: *Die in einer Münchener Handschrift aufgefundenen lateinische Übersetzung des Maimonidischen Führers*. Breslau. 1875.

Philippsohn L: *Die Philosophie des Maimonides in Predigt und Schul-Magazin*. I, XVIII. Magdeburg. 1834.

Picavet: *Histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris. 1905.

Pococke Ed: *Porta Moſis*, Oxford. 1665.

Pollock F: *Notes of the Philosophy of Spinoza in Mind*. III.

Ravicz M: Der Kommentar des Maimonides zu den Sprüchen der Väter. Freiburg. 1910.

Renan Ernest: Averroës et l'Averroïsme. Paris. 1866.

Rohner A: Das Schöpfungsproblem bei Maimonides. Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter. Münster. 1913.

Rosenthal F: Kritik des Buches der Cesetze durch Nachmanides in Guttmanns Sammlung.

Rosin D: Die Ethik des Maimonides in Jüdisch-theolog. Seminar "Fränkelscher Stiftung". Jahresbericht für das Jahr 1879.

Rossi (de) G. C: Dizionario Storico degli Autori Ebrei. Parme. 1802.

Roth Leon: Spinoza Decartes and Maimonides. Oxford, Clarendon Press. 1924.

Rubin Salomo: Spinoza und Maimonides. Ein psychologisch-philosophisches Antitheton. Wien. Herzfeld. 1808.

Saisset: Précurseurs et disciples de Decartes. Paris. 1862.

Saisset: Maimonide et Spinoza dans la Revue des Deux Mondes. 1862.

Salomon Gotthold: Kommentar zu Aboth. 1809.

Sandler N: Das Problem der Prophetie von Saadja bis Maimuni. Breslau. 1891.

Schechter Salomon: Studies in Judaism. London. 1896.

Scheyer: Das psychologische System des Maimonides. Frankfurt a. Main. 1845.

Schmied I: Studien über jüdische insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie. Wien. 1869.

Schmoelders: Essai sur les Ecoles philosophiques chez les Arabes. Paris. 1842.

Schneid: Aristoteles in der Scholastik, 1875.

Schreiner M: Der Kalam in der jüdischen Literatur. Berlin. 1895.

Schwarz Adolf: Der Mischneh Thorah, ein System der mo-

saisch-talmudischen Gesetzeslehre. Zur Erinnerung an den siebenhundert jährigen Todestag Maimuni's. Wien. 1905.

Schwarz Adolf: Das Verhältniss Maimuni's zu den Gaonen in Guttmanns Sammlung.

Simmons: Letter of consolation. London. 1890.

Simmons: Maimonides and Islam. London. 1890.

Sorley W. R: Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza in Mind. V.

Société D'Études Historiques Juives D'Égypte. Le Caire : Cérémonie Commémorative du VIII^{me} Centenaire de la naissance de Maimonide. Le Caire. 1936.

Spiegler: Geschichte der Philosophie des Judenthums. Leipzig 1890.

Stein: Moses Maimuni. Haagen. 1846.

Stein L: Die Willensfreiheit bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Berlin. 1882.

Steinschneider Moritz: Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters. Berlin. 1843.

Steinschneider Moritz: Die arabische Literatur der Juden. Frankfurt a. M. 1902.

Steinschneider Moritz: Die hebräischen Commentare zum Führer des Maimonides in Berliners Festschrift. Frankfurt a. M. 1903.

Steinschneider Moritz: Ermahnungsschreiben des Moses Maimonides an seinen Sohn Abraham. 1852.

Stöckl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz. 1864-66.

Simonsen D: Vier arabische Gutachten mit hebräischer Übersetzung versehen von B. Halper rev. von J. N. Simchovitz und veröffentlicht von D. Simonsen. Warschau. 1927.

Strauss Leo: Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer. Berlin. 1935.

Talamo: L'Aristotelismo nella storia della philosophia. Napoli 1873.

Templer B: Die Unsterblichkeitslehre bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Leipzig. 1895.

Tirschigel: Das Verhältniss von Glauben und Wissen bei den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen. Breslau. 1905.

Townly J: The Reasons of the Laws of Moses Maimonides. 1827.

Überweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Tome II. Berlin. 1886.

Vacant et Mangenot: Dictionnaire de theologie catholique-article Dieu. col. 918. et col. 1224-1226. Paris 1909-1910.

Waxmann M: The Philosophy of Don Hasdai Crescas. New-York. 1920.

Weil Isidore: Philosophie religieuse de Levi-ben-Gerson. Paris. 1868.

Weil Michel A: Le Judaisme, ses dogmes et sa mission. Paris. 1866-69.

Weiss Adolf: Führer der Unschlüssigen. Ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen. Leipzig. 1923-24.

Weisse S: Philo von Alexandrien und Moses Maimonides. Halle. 1884.

Wolf L: Bibliotheca Hebraica. Hamburg. 1815-33.

Wolf M: Mose ben Maimuni "Maimonides" acht Capitel. Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen. Leipzig. 1863.

Wolf et Boissy: Dissertations critiques pour servir d'éclaircissement à l'Histoire des juifs. Paris. 1775.

Wolfson H. Austryn: Crescas Critique of Aristotle. Cambridge. (Harvard University) 1929.

Yellin David: Maimonides by David Yellin and Israel Abrahams. Philadelphia. 1903.

Zeitlin Solomon: Maimonides. A Biography. New-York. 1935.

Ziemlich B: Plan und Anlage des Mischne Thora in Guttmanns Sammlung.

Zabel Moritz: Anonymer arabischer Kommentar zu Maimonides Führer der Unschlüssigen. 1910.

تصحيح

وقعت في الكتاب أخطاء تنبه القارئ إلى الآتي منها

ص	س	خطأ	صواب
٢	٩	١٩٣٨	١٩٠٨
٢٣	١٥	فن لا ينال	من لا ينال
٣٦	١٠	ابن مالك	الامام مالك
٦٥	١٥	العالم الالهى	العلم الالهى
٦٧	١٥	الايمانية	لا الايمانية
٦٩	١٤	يُعلم	يُعلم
٦٩	١٥	ولا يعلم الذى يعلم الأمور	يُعلم الأمور الكثيرة
٦٩	١٧	عالم يعلم ليس مثل علمنا	عالم يعلم ليس مثل علمنا
٦٩	٢٠	لا تحمل عليه محولات	تعمل عليه محولات
٧٠	١٥	وقتنا تلك الاممية	أوقتنا تلك الاممية
٧٤	٨	موجود بالفعل	موجود بالفعل
٧٤	١١	ما يبنى بناءً	ما يبنى بناءً
٧٩	١٠	إذ لا يجوز في النقل خلافها	لأنه عادة يجوز في النقل خلافها
٨٠	٢١	سرمدى لا علة	سرمدى لا علة له
٨١	٣	ان آخذ	أخذت
٨٥	٨٠	موضوعات تصور ثابته	موضوعات لصور ثابته
٨٦	٩	والثانية في التوحيد	وهي ثانية قاعدة التوحيد
١٠٠	١٠	العالم الطبيعى	العلم الطبيعى
١٠٣	١٩	لينظم جزاؤه	ليعظم جزاؤه
١٠٤	٧	يخلق له شيء	يُخلق له شيء
١٠٦	١٧	فنى العالم	فنى العلم
١٠٩	٤	غاية خصيصة	غاية خبيصة
١٢٠	٨	فيخافون الله الخ	حيث يخافون الله الخ . . .
١٤٣	١١	في التفرع	في التفرع

فهرس

الصفحة

مقدمة لفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق ط — هـ

تصدير المؤلف ن — ي

الباب الأول :

حياة موسى بن ميمون ١ — ٤٠

الباب الثاني :

مؤلفات موسى بن ميمون الدينية ٤١ — ٥٦

الباب الثالث :

فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه دلالة الحائرين ٥٧ — ١٤١

الباب الرابع :

مصنفات موسى بن ميمون الطبية ١٤٢ — ١٦٠

فهرس أسماء الكتب العربية والعبرية والافرنجية ١٦١ — ١٧٧

خطاً وصواب ١٧٨

Bibliotheca Alexandrina



0420774